65e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 26 30 JUIN 1955

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

Abbé R. DESVOYES
Secrétaire

UNE HISTOIRE DE LA TOLÉRANCE

(*1er article*)

SOMMAIRE. — I. Généralités. — II. Ancien Testament. — III. Nouveau Testament. — IV. Epoque patristique. — V. Epoque médiévale. — VI. Erasme et More. — VII. Luther. — VIII. Humanistes pour la tolérance. — IX. En Suisse, Zwingli et Calvin. — X. Le cas de Servet et celui de Castellion.

Dans l'*Ami du Clergé* (2 juin 1955, p. 360) nous avons déjà signalé l'important ouvrage du R. P. Joseph LECLER, S. J., **Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme**. Nous avons dit, alors, tout le bien que nous pensons de cette étude, et si l'auteur n'avait traité que du XVIe siècle, ce serait déjà très intéressant. Mais il a très largement débordé ce cadre du « Siècle de la Réforme ». Il ne pouvait, du reste, éviter de remonter aux sources, de rappeler les antécédents, de dire sur quoi l'on s'était appuyé, au temps de la Réforme, soit pour préconiser la « tolérance », soit pour proclamer et pratiquer l' « intolérance ».

Avant tout que signifient ces deux termes ? Ce mot de *tolérance*, quel sens lui donner dans cet examen des doctrines ?

I. — *Qu'est-ce que la tolérance?*

Le mot vient du latin *tolerantia*. Ouvrons donc le Dictionnaire [1] tout récent des auteurs latins chrétiens ; nous y trouvons :

« *Tolerantia* (classique) : courage à supporter, résignation ». Et l'on nous renvoie avec textes à l'appui à S. Cyprien, Lucifer de Cagliari, Cassien.

Cependant que ce n'est pas de cela qu'il s'agit dans notre langue actuelle. Nous entendons par tolérance l'action de supporter avec patience, avec indulgence, une religion différente de la nôtre ou même l'absence de toute religion. Il y a dans le mot de tolérance un double sentiment : le premier est une *réprobation*, une *condamnation*, une *aversion*. On *tolère* mais on n'approuve pas, on proteste intérieurement. Et le second est celui d'une *retenue*, dans l'hostilité, d'une acceptation, pour le bien de la paix, d'un mal que l'on voudrait bien déraciner mais que l'on supporte avec condescendance.

[1] Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, 5, rue Twinger, Strasbourg.

C'était déjà le sens admis par saint Thomas d'Aquin, dans la *Somme*, quand il consacrait un article entier à cette question : *Utrum ritus infidelium sint tolerandi?* (IIa-IIae, q. 10, a. 11).

Au temps de la Réforme les théologiens n'auront qu'à reprendre cette question. Le problème, qui sera alors débattu avec passion, sera le suivant : « Peut-on « permettre » ou « tolérer » deux ou plusieurs religions dans un royaume chrétien ? » — Et pour le résoudre on fera, comme pour tous les autres, un retour vers les grandes autorités de la doctrine chrétienne. Les protestants iront chercher leurs directives dans l'Ecriture. Et les catholiques ajouteront à l'Ecriture, la Tradition et l'autorité de l'Eglise.

II. — *Ancien Testament*

Les protestants aussi bien que les catholiques prennent alors l'Ecriture, en quelque sorte, pour un absolu, en ce sens qu'ils n'essaient pas de se demander si les prescriptions qui s'y trouvent peuvent et doivent être interprétées en fonction des circonstances de temps et de lieu dans lesquelles on les trouve édictées. Pour parler plus clairement, les biblicistes protestants, encore plus que les catholiques, auront peine à distinguer entre la religion du peuple élu et la religion universelle du Christ. L'horizon de l'Ancien Testament est tout autre que celui du Nouveau. Bergson a pu les opposer en parlant de religion de la cité close et religion de la cité ouverte.

La religion du peuple de Dieu, depuis Moïse, est une religion dans laquelle la société civile et la société religieuse ne font qu'un. C'est une théocratie. La religion n'est autre chose que le patriotisme lui-même. On ne peut s'écarter de la religion sans trahir la patrie. Yahwé est le Roi d'Israël. Le roi visible ne commande qu'en son nom. Mais l'autorité du roi embrasse toute la vie nationale, le spirituel et le temporel, le profane et le sacré. Rien ne lui échappe. Le roi David ne se confine pas dans des attributions civiles. Il danse devant l'arche, il est ceint comme les prêtres de l'éphod de lin ; il offre des holocaustes et des sacrifices pacifiques ; il bénit le peuple. Il est l'auteur de nombreux psaumes, les plus beaux cantiques chantés en l'honneur de Dieu. Du reste, il a été sacré, et par l'onction de Samuel, « l'Esprit de Yahwé fondit sur lui » (1 Sam., XVI, 13).

On ne saurait trop insister sur cet exemple, car il sera constamment évoqué, dans les âges chrétiens, non seulement sous Justinien, ou sous Charlemagne, mais au XVIe siècle, par les Réformateurs protestants, aussi bien que par les catholiques.

Bossuet tirera de l'Ecriture Sainte toute une Politique.

Quelle conclusion tirer de l'A. T. au sujet de la tolérance ? Evidemment, on ne pourra l'interpréter, si on en fait, comme nous l'avons dit, un *absolu*, que dans le sens de l'intolérance la plus entière. La loi de Moïse punissait de mort le blasphème, l'idolâtrie, la fausse prophétie, etc...

« Ainsi, écrit le P. Lecler, au temps de la Réforme, les luthériens et les calvinistes chercheront à supprimer le culte catholique, sous prétexte que la messe est une idolâtrie. En Angleterre, au XVII^e^ siècle, le puritain Milton, et d'autres avec lui, justifieront encore par ce même grief la persécution des catholiques » (p. 44).

III. — *Nouveau Testament*

Avec le N. T., nous entrons dans un monde neuf. Le P. Spicq a dit à ce sujet : « On pourrait exprimer l'évolution du Nouveau Testament par rapport à l'Ancien sur ce point dans la formule : « *De la Loi écrite à la Conscience personnelle* ». La religion s'intériorise. On prie « dans le secret », parce que Dieu « voit dans le secret ». C'est le cœur qui importe. « C'est du cœur, en effet, que sortent les pensées perverses, meurtres, adultères, fornications, vols, faux témoignages, diffamations... » (Matth., XV, 17-20). Et le Christ sépare nettement le civil du religieux, dans cette phrase décisive : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ».

La religion du Christ ne sera plus celle d'un seul peuple, mais elle doit être celle de tous. C'est pourquoi le Christ, en face des divers pouvoirs civils, dresse son Eglise, dont il fait une société parfaite, avec un Chef, une hiérarchie, et le triple pouvoir législatif, exécutif et judiciaire. Sans doute l'Eglise prolonge la Synagogue, mais elle la remplace, et le nouvel Israël diffère de l'ancien en ce qu'il n'est plus une race, une nation, mais le genre humain tout entier.

Que devient la tolérance en tout cela ?

L'Eglise revendique hardiment la liberté d'être, de prêcher, de s'étendre, en dépit de toutes les oppositions et de toutes les hostilités des pouvoirs civils, qu'il s'agisse des autorités juives ou des autorités païennes. Et cependant, elle ne prêchera jamais la révolte, jamais la révolution. Jésus donne l'exemple de la douceur et de la *non-résistance*, pour ainsi dire : quand les Géraséniens le prient de se retirer de leur pays, il n'insiste pas, il s'en va. Quand les apôtres veulent faire tomber le feu du ciel sur une cité de Samarie qui a refusé de le recevoir, Jésus s'y oppose nettement. Et certains manuscrits semblent indiquer qu'il aurait précisé : « Vous ne savez de quel esprit vous êtes : le Fils de l'Homme n'est pas venu pour perdre les âmes des hommes mais pour les sauver ». Ce texte n'est peut-être qu'une glose, mais elle prouve que c'était dans ce sens que l'on interprétait la pensée du Christ et, du reste, cette glose, si c'en est une, introduite dans le texte en revêtit l'autorité aux yeux des chrétiens. Aux disciples qu'il envoie prêcher, le Christ recommande de n'employer que des moyens pacifiques. « Si l'on ne vous accueille pas et si l'on n'écoute pas vos paroles, sortez de cette maison ou de cette ville et secouez la poussière de vos pieds. » Et encore : « Quand on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre. »

Cela n'empêche pas la réprobation à l'égard de ceux qui repoussent la vérité. L'Eglise apostolique sera sévère en plus d'une circonstance, envers les délinquants : Ananie et Saphire sont frappés de mort, mais c'est Dieu qui les frappe et aucun glaive humain n'apparaît. S. Jean s'écriera dans l'Apocalypse : « Dehors les chiens, les magiciens, les impudiques, les meurtriers, les idolâtres et tous ceux qui aiment et pratiquent le mensonge. » (Apoc., XXII, 15). Mais il s'agit ici d'une réprobation spirituelle. Le Christ en avait donné l'exemple, en disant du « frère » qui ne veut pas écouter l'Eglise : « Traite-le comme un païen et un publicain ».

Contre les indisciplinés, l'Eglise aura une arme dont S. Paul a usé : *l'excommunication*. Mais il s'agit d'une arme toute spirituelle. C'est bien le cas d'expliquer : « Tolérance n'est pas approbation ». Et S. Paul a précisé : « Les armes de notre combat ne sont point charnelles » (II Cor., X, 4-6).

« A l'opposé de la Loi ancienne, conclut le P. Lecler, le Nouveau Testament est donc très riche en données favorables à la liberté de conscience... Avec la Loi de Grâce, le nouveau peuple de Dieu, le nouvel Israël, se dégage des cadres politiques anciens pour se constituer, vis-à-vis des pouvoirs terrestres, en communauté religieuse autonome, ne disposant que de moyens spirituels » (p. 63).

Mais ce qu'il est très important de remarquer c'est que cette réprobation des moyens violents n'empêche pas la réprobation des mauvaises doctrines.

« La vérité conserve son intransigeance, et, il faut le dire, son intolérance... mais à l'exemple du Christ, « doux et humble de cœur », elle ne peut oublier, vis-à-vis de la faiblesse humaine, les devoirs de la charité. »

IV. — *L'Epoque patristique*

On peut résumer en deux propositions les positions prises par les chrétiens, dans la suite des âges : en temps de persécution, ils ont surtout fait appel au N. T., mais en temps de prospérité et de domination, ils se sont surtout souvenus de l'A. T. ! Nous allons donc assister à de grandes variations dans les attitudes à travers les siècles.

— a) *Avant l'Edit de Milan*, les écrivains ecclésiastiques font constamment appel à la liberté des cultes et des croyances. Les apologistes n'ont d'autre objectif que de revendiquer pour l'Eglise la liberté religieuse.

« Innocents, écrit *S. Justin* vers 150, nous sommes frappés comme des criminels, alors que partout chacun, à sa guise, peut adorer des arbres, des fleurs, des rats, des chats, des crocodiles et d'autres animaux... »

« Dans la terre qui vous est soumise, écrit *Athénagore* vers 172, chaque peuple a ses mœurs et des lois différentes et personne, fût-ce par une loi ou par la crainte du châtiment, ne saurait être empêché de chérir les usages traditionnels, même s'ils sont ridicules... »

Et *Tertullien* insiste dans le même sens :

« Chaque province, chaque cité a son dieu à elle... Nous sommes les seuls à qui l'on refuse le droit de posséder une religion à nous. »

Et il fait appel à un droit supérieur des hommes, en cette matière. Il proclame nettement la liberté de conscience :

« Prenez garde, dit-il dans l'*Apologétique* (XXIV, 6), que ce ne soit déjà un crime d'impiété que d'ôter aux

hommes la liberté de la religion et de leurs interdire le choix de la divinité, c'est-à-dire de ne pas me permettre d'honorer qui je veux honorer. »

Il y revient, en 212, c'est-à-dire 15 ans plus tard dans sa lettre au proconsul Scapula :

« Il est de droit humain et de droit naturel, dit-il, que chacun puisse adorer ce qu'il veut ; la religion d'un individu ne nuit, ni ne sert à autrui. Il n'est pas dans la nature de forcer la religion ; celle-ci doit être adoptée spontanément, non par la force, puisque les sacrifices ne sont demandés que de bon gré... » (*Ad Scapulam*, c. 2).

On trouverait les mêmes idées dans *Lactance :*

« La religion, dit-il, est la seule chose où la liberté ait élu domicile. Plus que tout le reste, elle dépend de la volonté. Personne ne peut être forcé d'adorer ce qu'il ne veut pas » (*P. L.*, t. VI, 1061).

Et encore, paroles souvent citées :

« On doit défendre la religion non en tuant, mais en mourant ; non par la cruauté, mais par la souffrance ; non par le crime, mais par la foi... Il n'y a rien de si volontaire que la religion ; elle disparaît, elle devient nulle, si le sacrifice est offert à contre-cœur. » (*P. L.*, VI, 616).

Toutefois, les chrétiens n'oublient pas pour autant qu'ils possèdent la vérité et que seule la vérité sauve. Et S. Cyprien écrit, en formulant pour la première fois une loi fondamentale :

« C'est avec le glaive spirituel que l'on tue les orgueilleux et les révoltés, en les rejetant hors de l'Eglise. Ils ne peuvent, en effet vivre dehors puisqu'il n'y a qu'une maison de Dieu et que, *hors de l'Eglise, il n'y a de salut pour personne.* » (*Epist.*, IV, 4).

Donc *pas de tolérance doctrinale*, mais *pas de recours aux armes temporelles.*

C'est également au IIIe siècle que l'on commence à invoquer en faveur de l'indulgence la parabole de l'ivraie et du bon grain. Jésus a défendu d'arracher l'ivraie, avant l'époque de la moisson. Il faut donc être indulgent envers les pécheurs. C'est ce que proclame le pape Calliste et un peu plus tard Cyprien, parlant de la réconciliation des *lapsi*.

— b) *L'Edit de Milan et la tolérance.* — Nous appelons Edit de Milan, l'édit qui mit fin à la persécution contre le christianisme. En réalité, ce fut le rescrit de Licinius, publié *à Nicomédie*, le 13 juin 313, qui rendit la paix à l'Eglise, mais ce rescrit ne faisait que refléter les décisions prises à Milan, en février précédent, par Constantin et Licinius. Lisons donc le texte :

« Nous, Constantin et Licinius, augustes, nous étant rassemblés à Milan, pour traiter des affaires qui concernent l'intérêt et la sécurité de l'Empire, nous avons pensé que, parmi les sujets qui devaient nous occuper, rien ne serait plus utile à nos peuples que de régler d'abord la façon d'honorer la divinité. Nous avons résolu d'accorder aux chrétiens et à tous les autres la liberté de pratiquer la religion qu'ils préfèrent, afin que la divinité qui préside dans le ciel soit propice et favorable aussi bien à nous qu'à ceux qui vivent sous notre domination ».

C'était donc la liberté de conscience et de religion qui était ainsi accordée. Et les deux empereurs formulent un principe général en disant, dans le même texte :

« Il nous a paru que c'était un système très bon et très raisonnable de ne refuser à aucun de nos sujets, qu'il soit chrétien ou qu'il appartienne à un autre culte, le droit de suivre la religion qui lui convient le mieux. »

Mais cette position ne va pas résister longtemps à la pression des circonstances. En gros, sous Constantin, on respectera la liberté des cultes, mais ses fils seront beaucoup moins « tolérants ». Le christianisme devient rapidement religion d'Etat et le paganisme, *religio illicita*. Et pour la première fois, selon le P. Lecler, un écrivain chrétien, Firmicus Maternus, en 346, fait appel à la Loi ancienne, pour justifier la proscription violente de l'erreur.

Les empereurs se mirent donc à frapper de peines corporelles — exil, prison, etc. — tous les dissidents, qu'ils fussent païens ou hérétiques. La religion chrétienne, devenue religion d'Etat, est affaire d'Etat. On évolue vers le césaropapisme.

— c) *Position prise par l'Eglise en face de l'Etat.* — Deux cas ont pu se produire : 1° L'autorité impériale favorise l'hérésie ou prend des mesures dangereuses pour les intérêts spirituels. — Dans ce cas, les évêques et le pape insistent sur la distinction du spirituel et du temporel. Cette distinction est fortement exprimée par Athanase, Hilaire, Ambroise, etc., et elle est proclamée dans un texte célèbre, par le pape Gélase, en 494 :

« Le pouvoir spirituel se tient éloigné des embûches du monde et combattant pour Dieu, ne s'immisce pas dans les affaires du siècle, tandis que, à son tour, le pouvoir séculier se garde bien de prendre la direction des affaires divines. » (*P. L.*, LIX, 108-109).

Mais voici un autre cas, non moins fréquent que le précédent : l'autorité impériale marche en fait d'accord avec l'Eglise. — Il faut avouer qu'alors l'Eglise insiste beaucoup moins sur la distinction des pouvoirs. Il n'est pas rare que les papes du Ve siècle aiment à louer le zèle « à la fois sacerdotal et royal » des empereurs pieux tels que Théodose, Marcien. Cette condescendance n'a pas été sans danger. Elle a favorisé le césaropapisme, elle a créé des précédents dont certains princes, plus politiques que religieux, pourront abuser.

La tolérance a eu cependant ses hérauts, parmi les écrivains du Ve siècle. Et le P. Lecler cite, à ce sujet, une page mémorable de *Salvien*, dans son *De Gubernatione Dei*, qui est de 440 :

« Ils sont hérétiques (les barbares), il est vrai, mais à leur insu. Pour nous, ils sont hérétiques, mais pour eux, ils ne le sont pas. Ils se regardent à ce point comme catholiques qu'ils nous donnent à nous-mêmes ce titre infamant d'hérétiques. Ce qu'ils sont pour nous, nous le sommes pour eux... La vérité est chez nous, mais ils sont persuadés qu'elle est chez eux. L'honneur véritable rendu à Dieu est chez nous, mais ils pensent que leur croyance rend honneur à la divinité... Ils sont impies mais ils voient là la véritable piété. Ils sont donc dans l'erreur, mais ils errent de bonne foi, non par haine mais par amour de Dieu, puisqu'ils croient qu'ils aiment et honorent Dieu. Bien qu'ils n'aient pas une foi orthodoxe, ils estiment cependant que c'est là le parfait amour de Dieu. Comment seront-ils punis au jour du jugement, pour ces opinions erronées ? Nul ne peut le savoir si ce n'est le Juge. Entre temps, Dieu recommande, à mon avis, la patience à leur égard ; il voit, en effet, que s'ils n'ont pas une foi orthodoxe, ils errent en croyant leur opinion conforme à la piété ; d'autant plus qu'il sait qu'ils font ce qu'ils ignorent, tandis que les nôtres négligent ce qu'ils croient... C'est pourquoi, par un juste jugement, la patience de Dieu les supporte et qu'elle nous afflige d'un juste châtiment » (*P. L.*, LIII, 95-96).

Un tel texte est bon à rappeler à notre époque de controverses religieuses. L'intransigeance doctrinale s'accommode fort bien d'une grande charité envers ceux que nous croyons dans l'erreur.

Mais Salvien ne devait pas, dans la suite des âges, avoir — et de loin — une audience aussi vaste que S. Augustin. Sur le problème de la tolérance, le grand docteur a quelque peu varié. Ayant connu l'erreur, dans sa jeunesse, il se montra d'abord très indulgent et très « compréhensif » pour les manichéens et même pour les donatistes et les autres hérétiques. Il pose en principe que la foi n'est rien si elle n'est libre. « Après Tertullien, Lactance, Hilaire, Athanase, Ambroise, saint Augustin l'exprime en une courte formule qui sera souvent reprise dans la suite : « L'homme ne peut croire que s'il le veut — *credere non potest homo nisi volens* ».

Mais Augustin va se trouver en face d'hérétiques agités et remuants, qui s'appelaient eux-mêmes « soldats du Christ », et qui se livraient à de véritables violences contre les catholiques. C'étaient les « circoncellions » ou troupes de choc du donatisme. Que faire ? Augustin, au début, croit encore aux méthodes de douceur, à la vertu de la parole. Il ne demande le secours de l'Etat que pour protéger les populations paisibles. Mais là, il ne s'agissait aucunement de répression de l'hérésie, mais bien de simple police publique. Peu à peu cependant, parmi des excès de tout genre de la part des Donatistes, le saint évêque en vient à changer d'avis. Son raisonnement est le suivant — dès l'an 400 — on châtie bien d'autres crimes, pourquoi pas celui d'hérésie, qui est plus grave encore ? Et ce raisonnement sera plus tard celui de S. Thomas et de bien d'autres théologiens du Moyen Age. C'est pourquoi il importe de citer son texte qui fera autorité dans la suite :

« Pourquoi... les Donatistes trouvent-ils juste que l'on exerce la rigueur des lois contre les empoisonneurs, et injuste que l'on sévisse contre les hérésies et les dissensions impies, puisque ces derniers crimes sont mis par l'apôtre (S. Paul) au rang des autres fruits d'iniquité ? Est-ce qu'il serait interdit par hasard aux puissances humaines de s'occuper de ces crimes ? » (*Contra epist. Parmeniani, P. L.*, XLIII, 45).

Nous sommes désormais entrés dans la voie de l'intolérance religieuse. Les crimes civils et les crimes religieux sont mis sur le même pied. C'est à l'Etat chrétien de venger les injures faites à Dieu. S. Thomas comparera l'hérésie et le faux-monnayage. Les lois impériales rangeront l'hérésie parmi les crimes de lèse-majesté.

Mais pourquoi donc le Christ a-t-il recommandé de ne pas arracher l'ivraie avant la moisson ? Saint Augustin va nous le dire :

« Lorsque le Seigneur dit à ses serviteurs qui voulaient ramasser l'ivraie : « Laissez-la croître jusqu'à la moisson », il en donna la raison en ajoutant : « De peur qu'en voulant arracher l'ivraie, vous n'arrachiez en même temps le bon grain ». Il montre assez par là que si cette crainte n'existe pas, si l'on est bien assuré de la solidité du bon grain, c'est-à-dire quand le crime d'un particulier est connu et apparaît si exécrable à tous qu'il ne trouve aucun défenseur — ou des défenseurs tels qu'un schisme n'est pas à redouter — alors la sévérité de la discipline ne doit pas dormir, car plus diligente est la conservation de la charité, plus efficace est la correction de la perversité. » (*Ibid.*, col. 92).

La pression des catholiques s'exerçait alors dans le sens de la répression. Augustin s'efforça de modérer les esprits, et finalement se borna à demander au gouvernement de protéger les catholiques contre les violences. Le gouvernement alla en fait beaucoup plus loin, car l'Eglise donatiste fut pratiquement mise hors la loi, par un Edit d'Union. Et Augustin, loin de protester, approuva par deux lettres dans lesquelles il expliquait son changement de position. Il croit à la bienfaisance de ce qu'on pourrait appeler « la bonne contrainte ».

« Vous ne devez pas considérer, écrit-il, la contrainte en elle-même, mais la qualité de la chose à laquelle on est contraint, si elle est bonne ou mauvaise. Non pas que quelqu'un puisse devenir bon malgré lui, mais la crainte de souffrir ce qu'il ne veut pas ou bien le fait renoncer à l'opiniâtreté qui le retenait ou bien le pousse à reconnaître la vérité qu'il ignorait. Par suite, cette crainte le conduit à rejeter le faux qu'il défendait ou à chercher le vrai qu'il ne connaissait pas ; il en arrive à s'attacher volontairement ainsi à ce dont il ne voulait pas tout d'abord » (*P. L.*, XXXIII, 321-347, de l'an 408).

Et il cite à l'appui des aveux faits par des *convertis*. Il cite aussi le mot de l'Evangile si souvent utilisé dans la suite : *Compelle intrare* (Luc, XIV, 23), et il le commentera très amplement dans une lettre de 417, au comte d'Afrique, Boniface. Augustin sera, dans la suite, le docteur du *Compelle intrare* ! Toutefois, il s'est toujours défendu de réclamer contre les donatistes la peine de mort. Il n'admettait que des pénalités modérées, telles que les verges, dont tous les maîtres d'école faisaient grand usage. Il rejetait les tortures atroces, telles que le chevalet, le feu, les ongles de fer, etc. Et dans Augustin on entend la plupart des docteurs du temps : Chrysostome en particulier. Toutefois comme le note le P. Lecler :

« C'est sûrement à l'influence ecclésiastique que l'on doit la non-observation presque générale des lois civiles les plus graves contre l'hérésie. L'opinion épiscopale, aux IVe et Ve siècles, était hostile à l'application littérale de ces lois ; celles-ci demeurèrent surtout des menaces » (p. 89).

Donc, des lois rigoureuses, mais non-observées. C'est à peu près ainsi que se résume l'attitude de l'Eglise et de l'Etat envers l'hérésie. La rigueur dont il fut fait usage contre Priscillien souleva la réprobation des évêques les plus vénérables, notamment de S. Martin de Tours et de S. Ambroise de Milan.

En conclusion, disons que « les textes de l'époque patristique sont un véritable arsenal où ne cesseront de puiser les controversistes, pour soutenir les thèses les plus opposées. » Mais on n'oubliera plus le *Compelle intrare*, tel qu'il avait été commenté par S. Augustin.

V. — *L'Epoque médiévale*

Ce qui caractérise le Moyen Age, c'est le retour à cette situation que nous avons constatée sous l'Ancienne Loi : une sorte de confusion entre l'Eglise et l'Etat. L'Etat est pénétré par l'Eglise, en fait partie, et ses représentants se sentent responsables de la prospérité de l'Eglise. Charlemagne se regarde comme un « évêque du dehors » ; il est dominé par l'Eglise, mais à son tour, il la

domine, au nom des intérêts religieux qu'il fait siens. Le dualisme entre l'Etat et l'Eglise, si bien défini par le pape Gélase, en 494, s'estompe. Il subsiste en théorie, mais au sein d'une société unique : l'Eglise se confond avec l'Etat, mais l'Eglise a deux têtes : le pape et l'empereur. L'Europe entière devient l'Eglise-Chrétienté. Un évêque, Jonas, en 829, écrit dans son *De Institutione regia* :

« Tous les fidèles doivent savoir que l'Eglise universelle est le Corps du Christ, que son Chef est le Christ lui-même, et que *dans cette Eglise,* deux personnes éminentes sont à sa tête : la personne sacerdotale et la personne royale. » (Jonas, Ed. Reviron, Paris, 1930, p. 134).

Cette doctrine devient rapidement générale. Le Sacerdoce et l'Empire pourront se heurter, mais ils restent en face l'un de l'autre et tous deux au sein de l'Eglise. Grégoire VII, en 1073, a précisé l'idéal chrétien :

« L'Empire est plus glorieusement gouverné et la vigueur de la Sainte Eglise est consolidée, lorsque le Sacerdoce et l'Empire sont unis par les liens de la concorde. Car de même que le corps humain est dirigé par les deux yeux qui sont sa lumière naturelle, ainsi le corps de l'Eglise est conduit et illuminé par ces deux dignités qu'accorde une pure religion, et qui constituent sa lumière spirituelle. » (*Registre*, Ed. Caspar, p. 31).

Commentant le *Décret* de Gratien vers 1160, Etienne de Tournai écrit dans le même sens :

« Dans la même cité, sous le même roi, il y a deux peuples, et pour ces deux peuples, deux vies ; pour ces deux vies, deux principats ; dans ces deux principats, deux juridictions respectives. La Cité c'est l'Eglise ; le roi de la Cité, le Christ ; les deux peuples, les deux ordres de l'Eglise, celui des clercs et celui des laïques ; les deux vies, la vie spirituelle et la vie corporelle ; Les deux principats, le sacerdoce et le royaume ; la double juridiction, le droit divin et le droit humain. Rendez à chacun son dû et tout doit aller d'accord. » (*Summa Decreti*, Ed. Schulte, Giessen, 1891, p. 1-2).

Mais quelles vont être les conséquences pratiques de cet état de choses et de cette conception de l'Etat devenu la Cité de Dieu ?

On maintient le principe que la foi est libre, comme S. Augustin l'avait affirmé. Donc, à l'égard des païens, pas de recours à la force pour les convertir. Et pourtant, la monarchie wisigothique, à l'égard des Juifs, et Charlemagne, dans ses campagnes de Saxe, ont plus d'une fois violé ce principe, et *imposé la foi.* Mais Charlemagne fut blâmé, sur ce point, quoique, semble-t-il, de manière discrète et privée plutôt que publiquement. Alcuin a écrit en effet, mais à un ami, Arn de Salzbourg, en 796 :

« Ce malheureux peuple saxon a perdu le sacrement de baptême, parce qu'il n'a jamais eu dans le cœur le fondement de la foi. Il faut savoir que la foi — comme le remarque S. Augustin — est affaire de volonté, non de nécessité. Comment pourrait-on forcer l'homme à croire ce qu'il ne croit pas ? On peut le pousser au baptême, non à la foi. » (*Monomenta Germaniæ Historica*, t. II, p. 164, lettre 113 d'Alcuin).

Malheureusement le précédent de Charlemagne sera quand même imité envers les Slaves du sud, les Prussiens, les Finlandais, les Lituaniens. On donnera le nom de croisades à des expéditions guerrières, destinées à amener des païens à la foi. Ainsi, en 1227, une armée de 20.000 h., conduite par l'évêque Albert, de Riga, vient investir l'île d'Oesel, dans la Baltique, dont les habitants, pour se sauver, demandent le baptême. Pourtant, il serait faux de considérer les Croisades comme des expéditions ayant pour but la conversion forcée des musulmans. On veut « libérer », comme nous dirions maintenant, des terres autrefois chrétiennes mais occupées par les Sarrasins. Il reste pourtant que, dans la pensée d'un saint Bernard, la Croisade peut avoir pour effet — indirect — la conversion des infidèles, tenus en captivité par le Démon. Et S. Thomas ne raisonne pas autrement :

« Les Gentils, dit-il, ne doivent pas être poussés vers la foi, pour qu'ils croient ; parce que croire est un acte de volonté. Ils peuvent être contraints cependant par les fidèles, si possible, à ne pas empêcher la foi par des blasphèmes, de mauvaises persuasions ou des persécutions ouvertes. C'est pourquoi les fidèles du Christ font souvent la guerre aux infidèles ; ce n'est pas pour les forcer à croire — car s'ils les tenaient captifs, après les avoir vaincus, ils les laisseraient libres de croire, s'ils veulent — mais c'est pour les contraindre à ne pas empêcher la foi du Christ » (II^a-II^{ae}, q. 10, a. 8).

Dans l'ensemble, S. Thomas, qui est très sévère pour les hérétiques, serait plus « tolérant » pour les païens. Il dit en propres termes :

« Bien que les Infidèles pèchent par leurs rites, on peut les tolérer soit en raison de quelque bien qui vient d'eux, soit pour éviter quelque mal » (*Ibid.*).

A l'égard des hérétiques, le Moyen Age a, dans l'ensemble, évolué vers des mesures radicales. Jusque vers la fin du XII^e siècle, la répression de l'hérésie est laissée aux pouvoirs locaux. Il s'ensuit qu'il y a des pratiques très différentes suivant les pays : le bûcher est fréquent dans le nord de la France, ailleurs, prison, exil, amendes, confiscation des biens : on a toute la gamme des peines contre les hérétiques.

Puis survient une législation générale, sous l'impulsion de la Papauté : en 1184, à Vérone, le pape Lucius III et l'empereur Frédéric Barberousse se mettent d'accord pour la répression de l'hérésie. La Bulle *Ad abolendam* crée l'*Inquisition épiscopale,* qui devra être appuyée par les autorités séculières. La peine de mort toutefois n'était pas prévue. En 1199, Innocent III renouvelle la Bulle de Lucius III, sans l'aggraver, mais en faisant un dangereux rapprochement entre l'hérésie et le crime de lèse-majesté ! Un peu plus tard, la lutte contre les Albigeois revêt, sous le nom de croisade, un caractère tragique. Il y eut de terribles massacres et des exécutions par le feu (1209-1218). Puis, le pape Grégoire IX (1227-1241) fait de l'*Inquisition* un organisme permanent et universel, qui n'est plus confié à l'évêque du lieu, mais à des religieux relevant directement du Saint-Siège — dominicains surtout, mais aussi franciscains. De son côté, Frédéric II, entre 1224 et 1238, institue la *peine de mort* pour l'hérétique obstiné, et il est imité en France et en Espagne, soit par des ordonnances royales, soit par la coutume. Ces deux séries de mesure avaient été, du reste, concertées entre les deux pouvoirs. Grégoire IX, en 1231, prescrivit de « livrer l'hérétique obstiné au bras séculier ». Le texte est formel : *Damnati per Ecclesiam sæculari judicio relinquantur anidmadversione debita puniendi* » (*Registre* de Grégoire IX, éd. Auvray, n° 539). Et le 31 octobre 1252, le pape Innocent IV

insérait in-extenso dans sa Bulle *Cum adversus hæreticam pravitatem,* les lois de Frédéric II, en les rendant de la sorte obligatoires dans toute l'Eglise.

Comment justifiait-on une pareille sévérité ? Il y avait eu, jusqu'au XIIe siècle, des voix épiscopales pour rappeler les principes de charité et de douceur évangéliques. L'évêque Wazon de Liège (980-1048) s'indignait des mesures brutales employées en France contre des hérétiques. Au XIIe siècle encore, des théologiens de second ordre rappellent que selon S. Augustin et S. Chrysostome, on peut mettre les hérétiques en prison, mais non les punir de mort. S. Bernard qui voit appliquer autour de lui des lois sévères, hésite d'abord. Il veut que l'on recoure à la persuasion. Mais si elle ne réussit pas, il aperçoit un cas de conscience redoutable : laisser l'hérétique impuni, c'est lui permettre d'entraîner au mal d'autres chrétiens. Le problème semble alors se poser pour lui en ces termes : L'Eglise est une mère, c'est entendu, mais que devrait faire une mère si elle voyait l'un ou l'autre de ses fils conduire ses frères à leur perte ? Problème tragique, qui, selon nous, a dominé le Moyen Age. S. Bernard écrit positivement :

« Mieux vaut réprimer les hérétiques par le glaive — ce glaive que le prince ne porte pas en vain — que de leur permettre d'entraîner les autres par leurs erreurs. » (*Serm. 66 in Cant.*).

Et c'est vers le milieu du XIIe siècle, que les canonistes, dépassant résolument les anciens Pères, commencent à accepter *la peine de mort,* comme châtiment possible des hérétiques. Sur quelles bases ?

1° On fait appel à l'A. T. ; — 2° on cite les anciennes Constitutions impériales assimilant l'hérésie à la lèse-majesté. On a vu que cette législation était, dans l'ensemble, restée inopérante, sous l'influence de l'épiscopat, mais au Moyen Age, on ignorait cela. Et ce fut par le droit romain, que l'hérésie fut à peu à peu et, non sans hésitation, assimilée au crime de lèse-majesté qui était puni de mort. Innocent III avait fait le rapprochement, mais conclu à la seule confiscation des biens, non à la mort. S. Thomas appartient à un temps où ces réserves ont disparu. Aussi est-il tout à fait formel :

« Les hérétiques, dit-il, peuvent être punis plus rigoureusement que ceux qui sont coupables de lèse-majesté ou qui fabriquent de la fausse-monnaie : la peine de mort leur est donc justement applicable ». (*In IV Sent.*, d. 13, q. 2, a. 3).

« Du côté des hérétiques, dit-il encore, il y a un péché par lequel ils ont mérité non seulement d'être séparés de l'Eglise par l'excommunication, mais aussi d'être retranchés du monde par la mort. Il est, en effet, beaucoup plus grave de corrompre la foi qui assure la vie de l'âme que de falsifier la monnaie qui permet de subvenir à la vie temporelle. Par conséquent, si les faux-monnayeurs ou autres malfaiteurs sont immédiatement mis à mort, en bonne justice, par les princes séculiers, bien davantage les hérétiques, aussitôt qu'ils sont convaincus d'hérésie, peuvent-ils être non pas seulement excommuniés mais très justement mis à mort » (IIa-IIae, q. 11, a. 3).

Il faut noter enfin que la pression populaire dans ce sens est extrêmement forte. Dès les XIe et XIIe siècles, il n'était pas rare que les autorités civiles locales et le peuple prissent l'initiative de châtier les hérétiques, alors que les juges ecclésiastiques n'y songeaient nullement. Le droit pénal et le droit humain tout court est, dans une large mesure, fonction des idées et des mœurs d'un temps. Il faut se replonger dans l'atmosphère du Moyen Age pour le comprendre.

Et comme nous l'avons dit : que ferait une mère si l'un de ses fils empoisonnait les autres ? C'est bien ce que veut dire S. Thomas quand il insiste sur ce point que « l'hérésie est un mal contagieux » : *Hæresis est infectivum vitium.* Il s'agit de combattre une peste. On fait intervenir ici une sorte de « raison d'Etat ». Ecoutons le P. Lecler quand il commente la pensée thomiste :

« La charité bien entendue, écrit-il, à l'égard des masses chrétiennes exige donc des mesures énergiques ; celles-ci peuvent aller jusqu'à la peine de mort, lorsque, par suite de défaillances réitérées, le coupable offre aux simples fidèles un dangereux exemple d'inconstance dans la foi. Il y a ainsi une « raison de chrétienté » qui peut et qui doit l'emporter, dans certains cas, sur la vie temporelle de la personne individuelle » (p. 113).

« Raison de chrétienté », c'est le pendant de la « raison d'Etat » que l'on voit intervenir dans tous les temps ; sans en excepter le nôtre ! En un siècle de foi, on considérait l'hérésie comme un danger social, car l'ordre social tout entier était alors fondé sur la foi.

Sans nous arrêter à Marsile de Padoue dont on a voulu faire un défenseur de la tolérance au sens moderne du mot, et qui ne fut qu'un défenseur du droit impérial en tant qu'il prime, selon lui, le droit ecclésiastique, il nous faut passer au XVIe siècle, qui est le centre de l'exposé du P. Lecler. Il nous faut pour cela négliger des penseurs du XVe siècle, tels que Nicolas de Cues, Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, tous plus ou moins partisans d'une grande largeur d'esprit envers les divergences d'opinion. Et nous arrivons à Erasme et saint Thomas More.

VI. — *Position d'Erasme et de S. Thomas More*

Lorsque, au XVIe siècle, éclate ce que Luther lui-même appelait parfois *der lutherische Lärm* : « le tapage luthérien », Erasme est, en un sens, le roi de l'opinion, au moins dans le monde des humanistes. Quelles sont ses réactions ? Personnellement, il est par goût, par tempérament, par conviction humaniste, très éloigné de Luther. Mais il approuve en lui un certain zèle pour les Ecritures, une certaine sympathie pour l'étude des langues anciennes, une affection évidente pour un humaniste tel que Mélanchthon, et le rejet de bien des abus que lui-même Erasme avait dénoncés dans l'Eglise, surtout dans son célèbre ouvrage *Eloge de la Folie.* Aussi Erasme va-t-il se poser en *homme de juste milieu.* Il écrit à Albert de Brandebourg, pour conseiller l'emploi de l'indulgence envers Luther. Il déclare que le rôle des théologiens est d'instruire et non de contraindre. Il cite le mot du Christ au sujet de la mèche qui fume encore. Il gémit sur la manie que l'on a de jeter immédiatement au visage d'un adversaire l'accusation d'hérésie. Il écrit en ce sens au pape Adrien VI lui-même. Il ne va pas encore bien loin à notre sens, car il écrit, dans une de ses lettres :

« Qu'on jette au feu, je l'admets, celui qui combat contre les articles de la foi ou ce qui jouit d'une auto-

rité égale par le consentement de l'Eglise. Mais il n'est pas juste que n'importe quelle erreur soit punie par le feu, à moins que ne s'y ajoute la sédition ou tout autre crime que les lois punissent de mort... » (*Opus Epistol.*, t. v, p. 604-606).

Il accepte donc la peine de mort contre les hérétiques déclarés. Il a seulement des doutes sur l'authenticité de ces accusations d'hérésie. Et il insinue, d'autre part, que des sanctions pénales au lieu de détourner de l'hérésie font naître de la sympathie pour les victimes. C'est donc que le climat social est changé. Au Moyen Age on ne raisonnait pas ainsi. Erasme est le premier à être sensible à cette évolution du sentiment public. Et à mesure que ce sentiment public se modifie, il accentue ses appels à la modération. Dès 1526, voyant l'étendue du mal, il propose, pour la première fois, « *la tolérance provisoire*, mais légale des luthériens ». Tolérance et liberté de conscience au moins temporaire, répression des mouvements révolutionnaires, réforme immédiate des abus les plus criants dans l'Eglise, tel apparaît son programme à lui ; mais il ne rencontre que peu d'échos. Il s'y tient cependant jusqu'à sa mort. Dans la religion du Christ, il insiste sur le primat de la charité, il rappelle que le joug du Seigneur est doux. Il revient à une intelligence plus modérée de la parabole de l'ivraie et du bon grain. « Dans son amour de la paix, Erasme, écrit le P. Lecler, condamne tous ceux qui par leur violence et leur intransigeance rendent vaine toute possibilité d'accord. » Et il y en a dans les deux camps.

Passant aux moyens de rétablir l'unité rompue par la révolution luthérienne, Erasme aboutit à une idée qui sera reprise dans la suite et qui n'est pas sans analogie avec certaines idées de l'œcuménisme contemporain : l'idée des *articles fondamentaux*. Il voudrait que l'on forme une commission de docteurs prudents et modérés qui mettraient sur pied une abrégé de la « philosophie du Christ » — c'est son mot favori — en s'en tenant à l'essentiel de la foi. Malheureusement, quand il énumère les articles qui lui paraissent secondaires ou négligeables, il cite des vérités que jamais l'Eglise ne pouvait abandonner : l'origine divine de la primauté romaine, de la confession auriculaire, le dogme du libre-arbitre, de la foi sans les œuvres ou avec les œuvres, de la messe considérée comme sacrifice.

« Pour ces questions, dit-il, très imprudemment, qui sont thèmes ordinaires des débats scolastiques, je n'oserais arracher la vie à un homme, si j'étais juge, ni risquer ma propre vie ». (*Spongia adversus aspergines Hutteni*, 1523, dans *Opera omnia*, x, 1663).

Le concile de Trente, dans ses définitions dogmatiques sera moins inconsistant. « On peut estimer, note le P. Lecler, que l'humaniste en prend trop à son aise, avec l'enseignement courant. » Ce qu'il regarde comme opinion d'école, était bel et bien du domaine de la foi la plus certaine. Mais c'est le sort de toutes ces tentatives pour dresser des *Articles fondamentaux* sur lesquels tous les chrétiens pourraient s'entendre, de n'offrir qu'une base fragile, pour cette raison évidente, que ces articles de foi admis sans réserve par tous les chrétiens sont en nombre infime. Et puis, la foi est-elle objet de compromis ? Appartient-elle aux hommes ou vient-elle de Dieu ? Avons-nous le droit de choisir entre les dogmes ? Sont-ils proclamés au nom de l'Eglise seule ou au nom du Saint-Esprit ? Autant de questions que l'humaniste ne semble pas s'être posées, pas plus que ne se les posent sans doute les œcuménistes qui, de nos jours, rêvent d'un accord fondé sur des négociations et des transactions de ce genre entre les Eglises ! Sûrement Erasme fut et voulut être un fidèle enfant de l'Eglise catholique. Le P. Lecler cite de nombreuses déclarations de sa part en ce sens, mais il reste qu'il ne pouvait réussir dans son entreprise de réconciliation, et que le moyen préconisé par lui pour cela — réduction des exigences dogmatiques — devait engendrer dans la suite de fâcheuses tendances au latitudinarisme et au rationalisme.

Si d'Erasme nous passons à saint Thomas More, nous nous trouvons devant un cas encore plus complexe. Thomas More, dans son ouvrage célèbre *Utopie*, avait mis au nombre des institutions des Utopiens « celle qui prescrit de ne faire tort à personne pour sa religion ». En Utopie, on devait donc pratiquer la tolérance parfaite. On n'y châtiait que le zèle intempérant. Et l'on n'y refusait la liberté religieuse qu'aux matérialistes qui nient la vie future et aux athées qui nient la Providence. Mais les punitions, dans tous les cas que l'on vient de dire, ne dépassaient pas l'exil, l'esclavage, la privation des magistratures et des fonctions publiques.

N'attachons pas une trop grande importance à l'*Utopie*. C'est une œuvre d'imagination, une fantaisie d'humaniste, ce n'est pas un traité doctrinal. Thomas More n'y exprime pas nécessairement ses pensées personnelles. En fait, on aperçoit une grande divergence entre les idées de tolérance contenues dans l'*Utopie*, qui est de 1516, et les procédés de More, dans la réalité de la vie. Quand l'hérésie luthérienne aura éclaté, non seulement, sir Thomas More approuvera en principe la persécution contre les hérétiques luthériens, mais il l'exercera lui-même durant sa vie publique. Dans son *Dialogue sur les hérésies*, qui est de 1528, et ses ouvrages postérieurs, notamment l'*Apologie*, qui est de 1533, il compare, comme au Moyen Age, l'hérésie à une trahison. L'hérésie, dit-il,

« par laquelle un chrétien devient traître, perfide devant Dieu, est considérée par toutes les lois spirituelles et temporelles, comme un aussi grand crime que la trahison perpétrée contre un homme en ce monde. »

D'autre part, en tant qu'homme d'Etat, il est frappé des désordres civils et sociaux qui ont accompagné en Allemagne la rébellion de Luther contre l'Eglise. En raison du double péril pour la foi et pour la paix civile, « les princes et les peuples, dit-il, ont été contraints de punir l'hérésie par une terrible mort. »

Utopie n'en exerça pas moins une influence considérable, indépendamment des actes personnels du saint. L'ouvrage a inspiré des romans politiques et sociaux. On l'a parfois considéré comme l'une des sources du déisme et du socialisme. Dans l'ensemble, les humanistes, en France et en Allemagne, formeront entre les catholiques et protestants intransigeants, une sorte de « tiers parti », travaillant à la réconciliation des Eglises et recherchant des formules d'apaisement.

VII. — *Les idées de Luther*

Il s'est produit, chez Luther, au sujet de la tolérance, une curieuse évolution. Il se pose d'abord en prédicateur de la liberté de conscience. La foi telle qu'il la comprend est libératrice :

« La foi, écrit-il dans son traité de la *Liberté chrétienne* (1520), suffit à un chrétien, il n'a besoin d'aucune œuvre ; il est certainement délié de tous les commandements et de toutes les lois ; s'il en est délié, il est certainement libre. Telle est la liberté chrétienne ; c'est la foi seule qui la crée. »

La véritable Eglise est invisible. Il n'y a donc pas de juridiction proprement dite de la part des ministres ou pasteurs. Aussi, dans ses premiers écrits, Luther a des déclarations retentissantes sur la tolérance. Ce n'est pas qu'il prêche, comme on l'a dit, le *libre-examen*. Le chrétien est enchaîné par l'Ecriture et l'Esprit-Saint seul est capable de la lui faire comprendre. Mais tout y est clair, avec l'Esprit-Saint. S'adressant aux détenteurs du pouvoir civil, dans son traité *De l'Autorité séculière* (1523), il pose ce principe qu'il oubliera totalement dans la suite :

« Lorsqu'il s'agit de la foi, il s'agit d'une œuvre libre à laquelle on ne peut contraindre personne. Oui, c'est une œuvre divine dans l'Esprit, il est donc exclu qu'un pouvoir extérieur puisse l'obtenir par la force. De là le proverbe connu que cite S. Augustin : « On ne peut et on ne doit contraindre personne à croire. » (*Luthers Werke*, éd. Weimar, XI, p. 264).

Mais avec le temps, Luther se vit mis au pied du mur. Il lui fallait constituer à son tour une Eglise, et par cette Eglise maintenir la paix et l'ordre dans l'Etat. Or, il rencontre des oppositions de plusieurs côtés : d'une part les catholiques, çà et là, s'obstinent dans leurs traditions, la célébration des messes, etc., et d'autre part, des esprits tumultueux, un Karlstadt, un Münzer, prêchent des doctrines révolutionnaires. Luther se rend compte que la parole ne suffit pas, que l'Ecriture n'est pas comprise par tous comme il la comprend, que l'unité de l'Etat est compromise par la diversité des doctrines. Il ne craint plus alors de faire appel au prince. C'étaient aux princes catholiques, jusque-là, qu'il avait refusé le droit d'intervention dans les affaires religieuses, mais quand il se trouve des princes luthériens, Luther leur accorde ce droit. Il est vrai qu'au début, il s'en tient à une mission négative : défendre la foi nouvelle, abolir tout ce qui porte atteinte à l'honneur de Dieu.

« Nos princes, écrit-il à Spalatin, le 11 nov. 1525, ne contraignent pas à la foi ni à l'Evangile, mais ils répriment les abominations extérieures... » (Enders *Luthersbriefwechsel*, V, 272).

Or, en fait d'*abominations extérieures*, il s'agissait tout simplement, de *la messe !* Luther supprimait donc pour les catholiques la liberté du culte. Mais il va aller bien plus loin. Et traitant de la même question dans une lettre à l'Electeur, Jean de Saxe, gagné à ses idées, il pose ce principe qui va dominer la suite des âges, au sein du luthéranisme d'Etat :

« Un prince séculier ne doit pas souffrir que ses sujets soient induits en discorde par des prédicateurs rivaux, d'où l'on pourrait craindre des tumultes et des factions, mais *en un lieu il ne doit y avoir qu'une seule espèce de prédication.* »

C'est déjà, très clairement, le principe fameux qui inspirera la paix d'Augsbourg en 1555, et que l'on a ainsi formulé : *cujus regio, ejus religio.* Chacun est de la religion de son pays, ou bien il doit s'en aller ailleurs.

Finalement, cette évolution de Luther vers une intolérance entière, s'achève en 1527, par l'institution de la « *Visite des Eglises* ». Il fait un devoir au prince de contrôler toute l'organisation ecclésiastique et d'envoyer des inspecteurs d'Etat dans les paroisses, pour réformer les abus, supprimer les dissidences, promouvoir directement le nouvel Evangile. Dans la suite, Luther concède au prince le droit de contraindre ses sujets, non à croire, mais à aller au prêche et à s'instruire. Il écrit en 1529 :

« Même si les gens ne croient pas, ils doivent être poussés au prêche, à cause des dix commandements, afin qu'ils apprennent au moins les œuvres extérieures de l'obéissance. »

Et en 1533, il expose la pratique courante :

« De par l'autorité et au nom du prince sérénissime, nous avons l'habitude d'effrayer et de menacer de punition et d'exil ceux qui négligent la piété et ne viennent pas au prêche. C'est le premier pas. S'ils ne s'améliorent pas, nous chargeons les curés de leur fixer un délai d'un mois ou plus pour qu'ils entendent raison. Enfin, s'ils s'entêtent, on les exclut de la communauté et on cesse tout rapport avec eux comme s'ils étaient des païens. » (Enders, *ibid.*, IX, 365).

Contre les anabaptistes enfin, Luther et Mélanchthon sont d'accord pour faire un devoir au prince d'utiliser contre eux les peines prévues par le Code de Justinien, c'est-à-dire la peine de mort. A un mémoire, en ce sens, de Mélanchthon au prince, Luther a donné sa formelle approbation et il a même ajouté cette glose très catégorique :

« Bien qu'il soit cruel d'admettre qu'on les punisse par le glaive, il est plus cruel encore de leur part de vouloir condamner la prédication, propager des doctrines dangereuses, supprimer l'enseignement orthodoxe et renverser les royaumes de ce monde. »

Et le P. Lecler conclut :

« Ce n'est sûrement pas de gaieté de cœur que Luther a laissé s'instaurer dans les principautés conquises à la Réforme le dur régime de l'Eglise d'Etat. Il reste qu'il en a formellement autorisé la croissance et qu'il en porte pour sa part la responsabilité » (p. 176).

On ne peut compter comme apôtres de la tolérance, dans le camp des novateurs que ceux qu'on nomme les *spiritualistes mystiques*, mais ce ne sont que des individus isolés, comme Sébastien Franck, ou de petits groupements inorganiques comme ceux de Caspar Schwenckfeld et de ses disciples. Nous pouvons nous borner ici à les signaler, comme une curiosité de l'époque. Sébastien Franck (1499-1542), Schwenckfeld (1489-1561), Valentin Weigel (1533-1588), Jacob Böhme (1575-1624), sont des apparitions plus ou moins étranges, dans les rangs du protestantisme. Sans doute, ils ont été regardés par les orthodoxes luthériens, comme des hérétiques, mais c'est avec raison que à P. Lecler les considère comme des continuateurs de Luther. « On avouera, dit-il, qu'ils ont lutté à bon droit contre le pouvoir ecclésiastique des princes et les rigueurs tyranniques de la religion d'Etat » (p. 200).

Nous ne nous arrêterons pas non plus au cas particulier des anabaptistes. On a vu que les Eglises

d'Etat les avaient en abomination. De leur côté, ils avaient d'abord provoqué de graves mouvements révolutionnaires, qui aboutirent à ce qu'on appelle la « tragédie de Münster » (1525-1533). Mais après la terrible répression dont ils avaient été les victimes, ce qui restait d'anabaptistes, sous la direction de Menno Simons, revint à la modération, préconisa la tolérance et le pacifisme. La déclaration suivante de Menno Simons est caractéristique :

« Les régénérés ne vont pas à la guerre et ne combattent pas. Ils sont des enfants de paix, qui ont converti leurs glaives en socs de charrue et leurs lances en serpes et ne savent rien de la guerre. Ils rendent à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Leur glaive est la Parole de l'Esprit qu'ils manient avec une bonne conscience dans l'Esprit-Saint. » (Cité par Lecler, p. 218).

VIII. — *L'Effort humaniste en faveur de la tolérance*

Entre les deux Eglises désormais ennemies, l'Eglise d'Etat d'une part et l'Eglise catholique d'autre part, se dressent un assez grand nombre d'esprits généreux, qu'on peut appeler « les irénistes ». Ce sont pour la plupart des humanistes. Ils comptent surtout sur l'esprit compréhensif des princes, qui ne peuvent manquer de comprendre combien les divisions religieuses sont nuisibles à leurs Etats. Ce sont eux — en gros — qui inspirent et qui servent la « politique des Colloques », de 1530 à 1555. Il n'est pas surprenant de les voir en faveur auprès des grands diplomates : un Gattinara, un Granvelle, un Jean Faber, un Nausea. C'est à des hommes de cette sorte que l'on doit les Colloques de Worms et de Ratisbonne (1540-1541), le second Colloque de Ratisbonne, en 1546, l'*Interim* d'Augsbourg en 1548. Ce sont de louables tentatives de réconciliation, mais qui régulièrement échouent dans la pratique.

Parmi les humanistes irénistes du temps, le P. Lecler nomme Julius Pflug (1499-1564) et Georges Witzel (1501-1573). Ce sont des érasmiens, plus attentifs à la morale et à la discipline qu'au dogme. Mais contrairement à leur attente, c'est la question dogmatique qui est passée au premier plan. D'un côté le Concile de Trente, de l'autre la rigidité du calvinisme, accentuant le luthéranisme, se sont opposés avec force. La paix d'Augsbourg de 1555 n'est qu'une transaction, un *modus vivendi*. « Vers 1650, le raidissement doctrinal des diverses confessions chrétiennes rend désormais illusoire l'idée même d'une entente » (Lecler, p. 242). La tolérance ne sera plus représentée que par des voix isolées et éparses, du côté luthérien, Jean Gerhard (1582-1637), du côté catholique, le jésuite hollandais Martin Becanus (1563-1624).

Ni l'un ni l'autre n'admettent le principe de la liberté religieuse. Dire que toutes les religions mènent à Dieu, pourvu qu'on ait une bonne intention, c'est, selon Gerhard, formuler une proposition exécrable. L'unité religieuse est éminemment désirable. Mais une certaine tolérance est seule capable de sauver l'Etat de la ruine et d'empêcher la guerre civile. La tolérance est donc un « moindre mal ». Comme le fait très bien remarquer le P. Lecler, Gerhard a déjà nettement pressenti la distinction qui sera célèbre plus tard entre *la thèse* et *l'hypothèse*. Et il conclut, lui, luthérien, en citant un docteur catholique, J. Molanus, de Louvain :

« Mieux vaut avoir un Etat digne de ce nom, encore que troublé par les divisions religieuses, plutôt que de n'en avoir aucun. Mieux vaut protéger et conserver des sujets fidèles à la vraie religion, bien que mêlés aux sectateurs des confessions diverses, comme des lis entre les épines, plutôt que de perdre par la violence le vaisseau de l'Etat. »

Pourtant, il se fait encore des exécutions d'hérétiques, tant chez les princes catholiques, que chez les protestants. « Nous sommes loin, reconnaît le P. Lecler, des exécutions massives des années 1525-1530. Il reste que ces sectaires radicaux (les hérétiques) sont toujours considérés en Allemagne, à la fin du XVIe siècle, comme des hors-la-loi » (p. 296).

IX. — *La tolérance en Suisse zwinglienne et calviniste.*

En Suisse, le mouvement de Zwingli est parallèle à celui de Luther. Zwingli cependant a plutôt devancé Luther dans son appel aux autorités séculières en faveur de ce qu'il appelle, lui aussi, l'Evangile. Comme Luther il réserve à sa seule prédication à lui la liberté civile. Il persuade aux autorités civiles qu'elles ne doivent pas tolérer de prédication dissidente. Il écrit à son ami Œcolampade de faire comme lui à Bâle :

« Il faut faire comprendre au Sénat, lui dit-il, combien il est dangereux de permettre que, dans une même ville, le peuple soit tiré en tous sens par des prédications divergentes » (*Corpus Reformat.*, t. 96).

Pour lui, « la cité chrétienne n'est autre chose qu'une Eglise chrétienne ». Le magistrat et le prédicateur marchent la main dans la main. Zwingli ne conçoit son Eglise que sur le modèle du peuple de Dieu au temps de Moïse ou de David. Aucune dissidence cultuelle n'y doit être tolérée. On sait que Zwingli, logique avec lui-même, poussa l'opposition au catholicisme jusqu'à la guerre, et qu'il y trouva la mort, sur le champ de bataille de Cappel, le 11 octobre 1531.

Après lui, le zwinglianisme est arrêté dans son expansion, et il devient chose purement séculière, en ce sens que c'est l'autorité séculière qui régit entièrement l'exercice de la religion.

Mais alors, c'est en Suisse française que le protestantisme fait une nouvelle poussée, d'abord sous l'influence de Farel, puis, très vite, sous celle bien plus efficace et rigide de Calvin. Mais Calvin est bien loin de la conception de Zwingli : il entend faire prédominer l'autorité de l'Evangile sur l'Etat lui-même. Il réussit ce tour de force de *vider* le sacrement de l'eucharistie non seulement de son caractère sacrificiel, comme tous les autres mouvements protestants, mais aussi de la foi en la présence réelle, que Luther avait conservée, et Zwingli rejetée, et, malgré cela de faire de *l'excommunication* une arme redoutable entre les mains des pasteurs, sans que l'Etat eût le droit d'intervenir dans l'application de cette censure. Faire de la communion un simple symbolisme, et quand même faire de la privation de la communion un châtiment redouté de tous, il n'y avait qu'un Calvin qui pût réussir une telle opération ! Une première fois il fut expulsé de Genève, pour cette grave

question de l'excommunication. Mais quand il revint, en 1541, il ne s'en montra que plus absolu et plus intransigeant. Dès le 20 novembre 1541, par ses célèbres *Ordonnances*, il donnait un statut religieux à la cité. Chaque citoyen était tenu de *jurer la foi nouvelle*. Le recrutement des pasteurs échappait à la communauté et ceux-ci jouissaient d'une autorité doctrinale sans appel. La discipline ecclésiastique entrait dans les moindres détails de la vie publique et de la vie privée elle-même. Calvin lui-même n'exercera aucune charge, mais il sait si bien s'imposer par sa puissante personnalité, par sa parole et ses écrits, que tout plie devant lui et que l'Etat genevois est réduit au rôle d'humble et docile collaborateur du pouvoir spirituel. C'est pourquoi Georges Goyau, voulant décrire la Genève de Calvin, la nomme *Une Ville-Eglise*. Et il écrit très justement :

« Le crime d'intolérance que la postérité reproche à Calvin fut en réalité la consécration de sa puissance, au regard des Genevois de son temps. » (*Une Ville-Eglise*, p. 98-99).

Cela tenait toutefois de manière si évidente au caractère personnel de Calvin, que son successeur, Théodore de Bèze, sera obligé d'adopter « une position infiniment plus favorable au magistrat ». Mais Genève restera quand même le centre d'une Eglise dont le prestige restera immense en face du pouvoir séculier.

La Suisse ne sera à aucun degré, et pas plus en pays catholique qu'en pays protestant, un pays de liberté religieuse. Les anabaptistes, notamment, sont sévèrement proscrits et même mis à mort, à Genève, à Zurich, à Berne. Les réfugiés protestants venus de France ou d'Italie courent de grands risques s'ils ne se soumettent pas à l'orthodoxie calviniste ou zwinglienne. Partout, l'Eglise et l'Etat sont d'accord pour réprimer toute dissidence. Nous parlerons dans un instant du cas de Michel Servet, qui est le plus connu, mais notons tout de suite qu'il n'est pas le seul. Après lui, l'Italien Jean-Valentin Gentile (1520-1566), sera poursuivi et jeté en prison, pour ses idées antitrinitaires. Il n'échappera que de justesse à la mort à Genève, se rendra à Lyon, Grenoble et autres lieux, et finira par se faire rattraper, condamner et exécuter à Berne, en pays protestant. Et l'on pourrait citer comme les victimes de l'intolérance, non seulement un Castellion, mais Alciati, Blandrata, Bernardino Ochino. A Bâle, on vit, en 1559, de la part des protestants, un spectacle tout médiéval : l'exhumation de l'anabaptiste David Joris et la crémation de son cadavre, après jugement. M. Doumergue, le biographe de Calvin, estime que de 1528 à 1571, dans la seule ville de Berne, au moins 40 anabaptistes furent mis à mort [1]. Enfin, 80 ans après la mort de Servet, à Genève, un autre bûcher sera dressé pour consumer un pasteur du pays de Gex, Nicolas Antoine, accusé par les ministres de vouloir ressusciter le judaïsme (1632).

X. — *Calvin contre Servet et Castellion*

Le P. Lecler consacre un chapitre spécial à la lutte entre Calvin d'une part, et Servet et Castellion d'autre part. Ce sont là, en effet, deux des cas les plus célèbres dans cette histoire de l'intolérance.

Servet était un esprit très curieux, avide de savoir, à l'affût de toutes les nouveautés, aussi porté vers les sciences que vers la théologie. Il était né à Villanueva, près de Lerida, en Espagne, vers 1511. Il n'avait que vingt ans quand il publia son premier ouvrage, qui fit déjà grandement scandale : *Des erreurs de la Trinité* (en latin).

Mais il ne se sent pas en sûreté, à Strasbourg, après ce coup d'éclat. Il prend donc le nom de Michel de Villanueva, et se rend à Lyon, puis à Vienne. Il est tour à tour imprimeur, géographe, astrologue, médecin et chirurgien. Il se pose alors en bon catholique. En 1550, il est même prieur d'une confrérie à Vienne. Pendant ce temps, il prépare une réforme du dogme chrétien plus radicale que celle de Calvin et de Luther, et il couche ses idées dans un livre clandestin : *Christianismi restitutio*. Le titre même de ce livre est éloquent. Et, par une aberration extraordinaire, il rêve de gagner Calvin à ses idées. Son thème essentiel serait le suivant : Le Christ n'est qu'un homme, mais il est revêtu de tous les pouvoirs de Dieu. Il écrit donc à Calvin, qui lui répond avec une impatience croissante. Dans une lettre du 13 février 1547, Calvin parle de lui à Farel et il profère une menace que le P. Lecler ne veut pas qu'on presse outre mesure, mais qui n'en est pas moins sinistre :

« Servet, dit-il, m'a écrit récemment et à ses lettres il a joint un long volume de ses délires, ajoutant, avec une jactance théâtrale, que j'y verrai des choses stupéfiantes et jusqu'ici inouïes. Si cela me plaît, il viendra ici (à Genève). Mais je ne veux pas engager ma parole, car s'il venait, et que mon autorité vaille quelque chose, je ne souffrirai jamais qu'il sorte vivant. » (*Calvini opera*, XII, 283).

L'ouvrage de Servet parut en 1553. Ce fut de Genève, par un secrétaire de Calvin, que l'Inquisition catholique fut avertie et documentée. Les biographes de Calvin ont beau plaider l'irresponsabilité de Calvin, dans cette dénonciation, la plupart des historiens reconnaissent actuellement que de Trie, secrétaire de Calvin, n'a pu constituer le dossier révélateur, à l'usage de l'Inquisition catholique, sans l'aveu de Calvin, et même sans y être poussé par lui.

Le procès de l'Inquisition fut cependant arrêté par l'évasion de Servet (7 avril 1553). Il eut la bizarre idée de passer par Genève, où il fut reconnu, le 13 août, assistant à un sermon de Calvin. Il fut arrêté et on lui fit son procès en règle, au cours duquel les autorités protestantes voisines : Zurich, Schaffhouse, Bâle, Berne furent invitées à donner leur avis. Les réponses furent prudentes, mais laissèrent entendre que les châtiments les plus sévères étaient mérités. L'apostat italien Vergerio, ancien évêque catholique passé au protestantisme, ne s'y trompait pas quand il écrivait à Bullinger, successeur de Zwingli à Zurich :

« J'ai lu vos lettres au Conseil de Genève. Elles me plaisent bien. Vous ne dites pas explicitement qu'il faut ôter la vie à cet hérétique. Mais vous insistez de telle façon que celui qui vous lit peut facilement le comprendre : votre pensée est qu'on lui ôte la vie. » (Dans *Opera Calvini*, XIV, 635).

Calvin avait très bien compris aussi. Il n'avait,

[1] *Jean Calvin*, par Doumergue, t. VI, p. 352.

du reste, pas grand besoin d'être poussé dans cette voie. Il écrira donc le 26 octobre, le jour même où le Conseil prononçait à l'unanimité la condamnation de Servet, cette lettre à Farel :

« D'un commun accord tous (les pasteurs) déclarent que Servet a renouvelé les erreurs impies avec lesquelles Satan a autrefois troublé l'Eglise et que ce monstre ne peut être supporté. Les Bâlois sont fermes. Les Zurichois sont les plus véhéments de tous... Les Schaffhousiens approuvent. Les pasteurs bernois sont du même avis et il y a une lettre du Conseil de Berne, par laquelle les nôtres ne sont pas peu stimulés. » (*Opera*, XIV, 657).

Le lendemain, 27 octobre 1553, Servet montait sur le bûcher aux portes de Genève. Il n'était, lui-même, pas du tout partisan de la tolérance. Au cours du procès, il avait réclamé la peine du talion contre Calvin, au cas où il le convaincrait d'hérésie, comme il y comptait ! On ne doit pas par conséquent attribuer à Calvin seul l'exécution capitale de Servet. Il fut approuvé par toutes les Eglises protestantes constituées. Mélanchthon lui-même lui écrira, le 14 octobre 1554 :

« J'ai lu ton traité, dans lequel tu réfutes excellemment les horribles blasphèmes de Servet et je remercie le Fils de Dieu qui a été l'arbitre de ton combat. L'Eglise aussi te doit des remerciements, pour maintenant comme pour l'avenir. J'adhère tout à fait à ton jugement. J'affirme que vos magistrats ont justement agi en condamnant à mort un blasphémateur, après un jugement régulier. » (*Corpus Reformatorum*, VIII, 362, XLIII, 268).

Il reste que Calvin, même approuvé par tous ses collègues, s'est fait un renom d'intolérance particulière.

Aussi, lorsque quelques esprits tentèrent de plaider contre lui la cause de la tolérance, ils ne crurent pouvoir le faire que sous le voile de l'anonymat. A la fin de mars 1554, parut en latin d'abord, puis en français un petit livre intitulé : *Des Hérétiques, s'il faut les persécuter*. L'ouvrage était signé Martin Bellie. Mais Calvin et Bèze l'attribuèrent sans hésiter à un certain Castalion. Il se serait fait aider par deux réfugiés italiens : Celio Seondo Curione, et Lelio Sozzini. Mais qui était Castalion ?

Il était né à Saint-Martin-du-Fresne, à dix km de Nantua, dans le Bugey. Il se nommait Chatillon ou Chateillon, mais la mode du temps était au latin, et son nom était devenu en latin Castellio, d'où nous avons fait en histoire « Castellion ». Après ses études au collège municipal de la Trinité à Lyon, il semble qu'il ait été gagné au protestantisme par la lecture de l'*Institution chrétienne* de Calvin. En 1540, il passe de Lyon à Strasbourg où il rejoint Calvin. Un peu avant le retour de Calvin à Genève en 1541, Castellion est nommé régent puis principal du collège de Genève, car il passe pour un lettré, un bon humaniste. En 1544, il démissionne, ne se trouvant pas assez payé. Il aurait alors voulu devenir pasteur. Mais Calvin, qui paraît avoir déjà deviné en lui un esprit indépendant, le fait évincer. Pendant 8 ans, Castellion va vivre misérablement à Bâle, comme correcteur d'imprimerie ; en 1553, cependant il émerge, avec sa nomination de professeur de grec à l'Université de Bâle. Dans l'intervalle, il avait publié, en 1551, une traduction latine de la Bible, qu'il avait dédiée au jeune roi d'Angleterre, Edouard VI. Dans sa Préface il exprimait pour la première fois ses idées sur la tolérance.

« Oh ! en quel temps sommes-nous ? disait-il... Par zèle du Christ nous persécutons les autres, lui qui a commandé que si on nous frappe sur la joue dextre, nous présenterons la sénestre. Par zèle du Christ, nous ferons mal aux autres, lui qui a commandé que nous rendions le bien pour le mal. »

C'est Dieu seul qui est juge. C'est à lui qu'il faut s'en remettre. Dans les Ecritures, tout n'est pas clair, tant s'en faut. Pourquoi se quereller sur le sens des enseignements qu'on y trouve ?

Il y a déjà, chez Castellion, plus que chez Erasme, une pointe d'indifférentisme religieux.

En fait, ce fut cette Préface que Calvin avait naturellement condamnée dans son cœur, qui fit découvrir l'auteur anonyme du livre *Des Hérétiques*. Castellion y reprenait, en effet, avec plus d'insistance, les mêmes idées. Il y poussait à fond cette première insinuation : le vrai christianisme réside dans la pureté de la vie morale, plutôt que dans l'exactitude de la doctrine. La recherche abusive de l'orthodoxie est justement ce qui dresse les chrétiens les uns contre les autres. Qu'est-ce donc en somme que l'hérésie ? Après avoir bien cherché, répond Castellion, je ne trouve autre chose « sinon que nous estimons hérétiques tous ceux qui ne s'accordent pas avec nous en notre opinion ». Si l'on veut vivre aujourd'hui, poursuit-il, il faut changer de religion en changeant de résidence. La religion est comme la monnaie, elle n'a cours que dans une cité ou un royaume ! Il n'y a d'hérésie que dans l'obstination, mais il n'y a d'obstination que contre une évidence. Or, les mœurs mises à part, où tout le monde est d'accord, dans la croyance, si l'on excepte la foi en l'existence d'un seul Dieu, il n'y a jamais évidence ! Et Castellion conclut hardiment :

« Que les Juifs ou les Turcs ne condamnent point les Chrétiens. Derechef que les Chrétiens ne condamnent point les Turcs ou les Juifs, mais plutôt les enseignent et attirent par une vraie piété et justice. Item, que nous aussi, qui sommes chrétiens, ne nous condamnions point l'un l'autre, mais si nous sommes plus sages qu'eux, soyons aussi meilleurs et plus miséricordieux. Car ceci est certain, que d'autant qu'aucun connaît mieux la vérité, il est moins enclin à condamner les autres, comme il appert en Christ et en ses Apôtres. »

Castellion pose toutefois des limites à cette tolérance. Il condamne absolument la peine de mort, qui doit être réservée à la rébellion et aux crimes de droit commun. Mais il admet la peine de l'exil, dans les cas de négation de vérités importantes telles que la création du monde, l'immortalité de l'âme, la Résurrection du Christ. Au total, Castellion, très hardi pour son temps, n'excluait de la tolérance que les athées et les rationalistes les plus radicaux.

Tout cela se trouvait dans les deux Préfaces du livre. Celui-ci contenait vingt textes, très bien choisis dans les Ecritures et les Pères de l'Eglise, en faveur de la tolérance.

« C'est en somme, note le P. Lecler, la première enquête méthodique que nous trouvions sur ce sujet. »

Mais en dehors des Pères, Castellion a déniché des textes chez Luther — première manière — Brenz, Sébastien Franck, Hedio, Agricola, et d'au-

tres auteurs protestants contemporains. Il cite même du Calvin.

Cet ouvrage provoqua chez les dirigeants genevois un émoi très vif. Après Calvin, le plus ému fut Théodore de Bèze. Et il publia en latin, en septembre 1554, un traité intitulé : *Des Hérétiques à punir par les magistrats civils*. Il réfute avec violence les idées de Castellion :

« Fi donc, écrit-il, fi de cette non pas charité, ainsi cruauté extrême, qui pour épargner je ne sais combien de loups, veut mettre en proie tout le troupeau de Jésus-Christ ! Or, avisez plutôt, vous tous, magistrats fidèles, ...afin de bien servir à Dieu qui vous a mis le glaive en main pour maintenir l'honneur et la gloire de sa Majesté, frappez vertueusement de ce glaive, pour le salut du troupeau sur ces monstres déguisés en hommes. »

Bèze ne connaît guère de crimes plus graves que celui d'hérésie :

« Si, dit-il, avec le blasphème et l'impiété, il y a aussi hérésie, c'est-à-dire qu'un homme soit possédé d'un mépris obstiné de la Parole de Dieu et de la discipline ecclésiastique et de déborder en une rage forcenée d'infecter même les autres, quel crime saurait-on trouver entre les hommes plus grand et plus outrageux ? Tellement certes que si on voulait là ordonner punition selon la grandeur du crime, il ne semble point qu'on pût trouver tourment correspondant à l'énormité d'un tel forfait. »

Un historien suisse, M. Gindroz, a prétendu que Bèze aurait dans la suite vivement regretté ce livre. Mais tout prouve, au contraire, qu'il resta dans les mêmes idées. Il approuva sans hésiter l'exécution de Valentin Gentile à Berne, en 1566, celle de Sylvanus, à Heidelberg, en 1572. Il ne fut pas plus libéral dans son livre *Du Droit des Magistrats sur leurs sujets* (1574). En somme, on peut regarder comme l'expression définitive de sa pensée ces lignes d'une de ses lettres à André Dudith, humaniste hongrois et évêque-apostat :

« Allons-nous proclamer qu'il faut permettre la liberté des consciences ? En aucune façon, dans le sens où est comprise cette liberté, comme si chacun pouvait adorer Dieu à sa guise. C'est là un dogme purement diabolique, de prétendre qu'il est permis à chacun de périr, s'il le veut ainsi. »

Pendant ce temps-là, Castellion n'avait pas désarmé. Il continuait à défendre sa thèse, selon laquelle, ce qui importe dans le christianisme, c'est la morale beaucoup plus que le dogme. Il ne veut pas que le glaive intervienne dans les questions de foi.

« Tuer un homme, écrit-il dans un *Contra Libellum Calvini*, qui ne circula que sous le manteau, ce n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer un homme. Lorsque les Genevois ont tué Servet, ils ne défendaient pas une doctrine, ils tuaient un homme. Défendre une doctrine, ce n'est pas l'affaire du magistrat. Qu'a de commun le glaive avec la doctrine ? C'est l'affaire du docteur. Protéger le docteur, oui, c'est le rôle du magistrat, comme c'est son rôle de protéger l'artisan, le laboureur, le médecin, tous les citoyens, si on leur fait tort. Si Servet avait voulu tuer Calvin, le magistrat aurait bien fait de défendre Calvin. Mais Servet ayant combattu par des écrits et des raisons, c'était par des raisons et des écrits qu'il fallait le repousser. »

Il est indéniable que ce langage est extraordinairement moderne et conforme à nos idées actuelles, mais il ne fut pas entendu en son temps. L'opinion publique, en Suisse, comme en Allemagne, donna raison à Calvin, car le maintien de l'unité religieuse dans un Etat semblait passer avant tout. C'est pourquoi les autres interventions en faveur de Servet et de la tolérance, de la part des réfugiés italiens, ne pouvaient obtenir aucune audience. Le P. Lecler signale, sous ce rapport, les *Dialogi XXX* de Bernardino Ochino, les *Stratogemata Satanæ* d'Acontius, l'*In Hæreticis coercendis* de Mino Celsi.

En Suisse donc, comme ailleurs, la maxime *cujus regio, ejus religio* demeura la règle absolue. Les partisans de la tolérance, tels que Castellion et les réfugiés italiens, n'ont eu pratiquement aucune influence. On les a réduits au silence et obligés à porter ailleurs leurs idées trop radicales. Leurs écrits font cependant pressentir le développement ultérieur du rationalisme et de l'indifférentisme dogmatique.

* *

Le premier tome du grand ouvrage que nous analysons ici s'achève sur un aperçu très précis de ce qui se passa en Pologne, durant la période envisagée ici, c'est-à-dire entre 1548 et 1632. Ce fut le seul pays où une certaine liberté des cultes ait été admise comme loi de l'Etat. Sans doute, au début, les seigneurs polonais passés à la réforme protestante, imposèrent brutalement à leurs serfs leur propre religion. Et comme ils étaient d'esprit très aventureux, on peut dire que les sectes les plus radicales, celles qu'on persécutait partout ailleurs, trouvèrent plus ou moins aisément des protecteurs en Pologne. Les souverains catholiques laissèrent se développer cette liberté, soit par impuissance en face de l'indépendance des seigneurs, soit par conviction intime. Un Sigismond-Auguste, sans doute, pouvait agir par indifférence religieuse, mais un Bathory, un Sigismond III, catholiques sans défaillance, comprirent fort bien qu'il fallait avant tout promouvoir la réforme catholique, et que les sectes, sans persécution proprement dite, tomberaient d'elles-mêmes. De fait, cette liberté de religion, comme le note le P. Lecler, n'a nullement profité à la Réforme en Pologne, comme on pouvait le craindre. Les sectes se sont multipliées, se sont combattues et finalement rongées les unes les autres. Le luthéranisme et le calvinisme ont été réduits à l'impuissance par le socinianisme. Ce dernier a été en régression après 1630, et les autres sectes l'avaient en telle horreur qu'elles ne sont pas venues à son aide. La restauration de l'unité religieuse au sein du catholicisme, en Pologne, dans le courant du XVII^e siècle, sera beaucoup moins le fait de la pression des souverains catholiques, que des oppositions irréductibles des adversaires de l'Eglise romaine entre eux. Les masses populaires du reste, violentées par les seigneurs, ne cessèrent de considérer le protestantisme comme une importation étrangère. Le patriotisme, chez elles, alla dans le sens du catholicisme. Et c'est là un fait très intéressant et important à retenir.

L. CRISTIANI.

QUESTIONS de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Réitération de l'Extrême-Onction ?

Q. — Un malade reçoit l'Extrême-Onction. Son état après cela s'améliore au point que le danger de mort disparaît sans que cependant la maladie soit complètement guérie. Au bout d'un mois environ, le malade rechute et se trouve encore en danger de mort. La garde-malade du département de cet hôpital ne le fait pas administrer de nouveau. Quelle est la responsabilité objective de cette garde-malade ?

D'après Jone-Gautier, *Précis de théologie morale catholique* (Mulhouse, Ed. Salvator, 1938), n° 630, 4, « *Dans la même maladie*, on peut réitérer l'Extrême-Onction quand l'état du malade s'était tellement amélioré que le danger de mort avait disparu, mais qu'il y a eu rechute. Ce n'est cependant pas un devoir de le faire. »

Si je comprends bien cet auteur, la garde-malade en question peut sans pécher aucunement ne pas faire administrer ce malade une autre fois, in novo et diverso *ejusdem morbi* periculo.

Tous les auteurs (j'en ai consulté douze), ne parlent pas aussi clairement.

J'enseigne la morale médicale depuis des années et je ne suis pas encore fixé à ce sujet : — 1° Si la garde-malade agit tel qu'indiqué plus haut, *une fois en passant*, pèche-t-elle ? Quel péché commet-elle ? — 2° Si elle agit ainsi *habituellement*, quid ?

Vous constatez que mon problème roule sur le nouveau danger dans la *même* maladie et sur la conciliation des auteurs pour avoir une bonne directive pratique. J'ai été consulté à ce sujet dernièrement.

R. — I. *Principes.* — Quand l'Extrême-Onction ne doit pas être réitérée, quand doit-elle être réitérée, quand peut-on la réitérer ?

1° Elle ne doit pas être réitérée tant que dure le même péril de mort (c. 940, § 2).

Il est illicite de réitérer l'Extrême-Onction au cours du même péril de mort. Est-ce que réitérée au cours du même péril de mort, elle serait invalide ? Ce n'est pas sûr. Des théologiens soutiennent sa validité réitérée au cours du même péril de mort et leur opinion n'est pas dépourvue de probabilité. Mais l'opinion, qui enseigne que dans ce cas le sacrement est invalide, est l'opinion plus commune.

2° On doit réitérer l'Extrême-Onction lorsqu'on a la certitude qu'est intervenue une nouvelle maladie mettant la vie en danger. Par cette réitération on assure avec certitude les effets du sacrement : il n'est pas sûr que les effets de la première administration persévèrent dans ce nouveau péril de mort.

Tout le monde sait qu'il peut arriver qu'un malade en danger de mort contracte une nouvelle maladie mortelle. Dans ce cas, si la nouvelle maladie n'est pas la suite normale de la première, mais en est tout à fait indépendante, on doit administrer de nouveau le sacrement. Bien que, d'après une opinion probable, il n'y ait pas obligation dans ce cas de le réitérer, pratiquement on procèdera à cette réitération.

De même, toujours pour que les effets de l'Extrême-Onction soient sûrement produits, on la réitérera lorsque au cours de la même maladie le péril précédent a certainement disparu et survient certainement un nouveau danger de mort. L'expérience montre, en effet, que durant la même maladie un péril de mort peut cesser rapidement et se renouveler non moins rapidement. Dans les affections cardiaques et dans la tuberculose, ces rechutes sont fréquentes. Lorsque se produisent ces rechutes, on redonnera l'Extrême-Onction, même si elle a été administrée seulement depuis quelques jours. Grâce à cette réitération ses effets persévèrent plus sûrement. Il faut donc la réitérer dans ce cas, afin d'obtenir avec plus de certitude le bien du malade, sans qu'il y ait cependant obligation stricte de procéder à cette réitération.

3° On peut réitérer l'Extrême-Onction chaque fois qu'existe un doute sur la réalité ou sur la gravité du nouveau péril de mort. En pratique il convient alors de le faire.

Le doute peut facilement survenir au cours de ces longues maladies où le patient éprouve des moments de bien-être relatif suivis de dépressions profondes. Tel malade extrémisé continue de vivre pendant plusieurs mois, sans amélioration sensible il est vrai, mais il vit. Ne peut-on penser que le premier péril a cessé ? Sans doute, physiologiquement et pathologiquement parlant, c'est probablement le même péril qui continue, mais moralement parlant et en se conformant à l'estimation commune, ne peut-on dire qu'après un si long espace de temps le malade qui va s'affaiblissant continuellement se trouve dans un nouveau péril ? Il y a au moins matière à doute prudent.

En pratique, lorsqu'on doute s'il s'agit d'un nouveau péril ou si c'est le même, on tranchera en faveur de la réitération. La réitération est dans ce cas beaucoup plus conforme à la façon d'agir de l'Eglise et l'Extrême-Onction ainsi conférée une seconde fois procure au malade de nouveaux secours. (Cance II, n. 267).

II. — *Application.*

1° Il fallait réitérer l'Extrême-Onction. Cependant ce n'est pas une obligaiton stricte et on n'oserait taxer de péché grave l'infirmière qui n'a pas fait procéder à cette réitération.

2° Pratiquement il faut réitérer l'Extrême-Onction chaque fois que se produit probablement un nouveau péril. En cas de doute, on tranchera en faveur de la réitération. Mais la réitération ne s'impose jamais comme une obligation stricte.

Messe « pro populo » toujours par le curé ?

Q. — 1° Un chef de paroisse se réserve de chanter la grand'messe de quelques grandes solennités, afin que ce soit plutôt cette grand'messe qui soit appliquée aux âmes de ses paroissiens selon l'obligation qui lui incombe.

Un autre trouve plus simple et plus normal de ne jamais changer le tour, où il alterne avec son vicaire. Quelle est la préférence de l'Eglise ?

2° Un chef de paroisse déclare qu'il fait toujours lui-même la bénédiction solennelle des fonts baptismaux et qu'il regarde certaines fonctions, celle-là en particulier comme étant fonctions pastorales, qui dans l'esprit de l'église sont à moins de raisons graves réservées au curé.

Un autre chef de paroisse déclare que les vicaires étant délégués par l'évêque *ad universitatem causarum*,

il n'y a pas de raison pour que le vicaire de semaine ne fasse pas cet office.

Quid ?

R. — 1° La volonté de l'Eglise est indiquée au canon 466, § 1. On y voit que l'obligation pour le curé de la Messe *pro populo* doit être comprise *ad normam canonis 339*, où il est question de la même obligation pour l'évêque. Or canon 339, § 4, *episcopus... per se ipse applicare debet*, sauf les causes indiquées qui lui permettent de se faire suppléer par un autre prêtre. Mais il n'y a dans le code, ni pour l'évêque, ni pour le curé, d'indication sur *la qualité* (messe chantée ou lue) de la messe dont l'intention est réservée *pro populo* : seule *l'intention* de cette messe est de précepte.

2° Le canon 462 nous apprend que certaines fonctions sont *exclusivement réservées* au curé. Personne, sauf l'Ordinaire du lieu, ne peut accomplir ces fonctions dans la paroisse *sans le consentement exprès du curé*. Parmi ces fonctions exclusivement *réservées au curé* il y a, n. 7, la bénédiction des fonts baptismaux le Samedi saint.

Pourquoi faut-il baiser l'anneau de l'évêque à la Communion ?

Q. — Quelle est l'origine historique de la pratique de baiser l'anneau de l'évêque avant de recevoir de lui la sainte Communion ? Cette pratique est-elle obligatoire ?

R. — Le baiser de la main est en soi une marque de respect. Il prend un sens religieux quand il s'adresse à la divinité. L'étymologie du mot l'indique : *adorare*, porter la main à la bouche, *ad os*.

Jadis l'esclave baisait la tunique de son maître : le vaincu baisait les pieds du vainqueur. Les anciens païens baisaient le visage ou les pieds des idoles. Dans la société jusqu'à une époque récente, on baisait la main des personnes que l'on voulait honorer spécialement. En beaucoup de régions, les fidèles baisent la main de leurs prêtres, en signe de respect.

M. Lesage (*Dict. pratique de Lit. romaine*) auquel nous empruntons ces renseignements et ceux qui suivent, ajoute (col. 105) :

> Au baiser de paix que les évêques donnaient aux personnes élevées en dignité qui communiaient de leurs mains, on répondait en leur baisant la main. De là s'est introduit d'une façon générale l'usage de baiser la main de l'évêque lorsqu'on reçoit de lui la sainte Communion.

Il ajoute ailleurs (col. 351) :

> La communion générale au cours de la messe pontificale est décrite pour le jour de Pâques, au *Cérémonial des évêques* (l. II, c. XXIX, n. 5). Il y est dit notamment que les communiants baisent la main du pontife avant de recevoir l'hostie... Ce baisement de la main s'est étendu à toutes les messes, même simplement lues, non seulement pour l'évêque diocésain, mais pour tous les évêques. Il demeure évidemment facultatif (S.R.C., n. 4395).

C'est la main qu'il faudrait baiser ; mais les prélats ont pris l'habitude de donner leur anneau on peut donc y appliquer les lèvres (Ibid. : *osculum manus vel anuli*).

Ordo à suivre par des aumôniers scouts au camp

Q. — Je ne me souviens pas d'avoir vu, dans l'indult accordé aux aumôniers scouts, des dispositions au sujet de *l'ordo qu'il doivent suivre* pour la messe au camp. Prendre celui du diocèse où se fait le camp (voire celui de la paroisse parfois...) est souvent difficile en pratique — puisque la messe au camp est permise parce que par hypothèse, l'église la plus proche est « difficile d'accès » étant données les circonstances. Par ailleurs on n'a évidemment pas le propre de chaque diocèse dans son missel de camp. S'il s'agit d'un « camp volant », il peut même se faire qu'on passe d'un diocèse à un autre, etc.

Peut-on suivre son propre *ordo* diocésain. Et a-t-on la liberté de suivre l'*ordo* de l'Eglise universelle ?

R. — L'indult accordé aux aumôniers scouts — par la S. C. des Sacrements — ne peut donner aucune indication au sujet de l'ordo à suivre : ceci relève de la S. C. des Rites.

Pas de réponse explicite sur le point précis qui nous est soumis. Elle n'est d'ailleurs pas nécessaire. Quand on célèbre en dehors d'un lieu sacré, c'est l'ordo du prêtre qui fait loi (mis à part le cas exposé en terminant). Dans une église ou un oratoire public et semi-public, tous les prêtres, séculiers ou réguliers, doivent se conformer à l'ordo du lieu, qu'ils célèbrent à l'autel principal ou à un autel secondaire (*lex non distinguit...*) [1].

Dans les oratoires secondaires, *distincts* du principal, des séminaires, collèges, etc., et dans les oratoires privés, *a fortiori* en plein air, le célébrant suit son propre ordo : il n'a pas à s'occuper de celui du diocèse ou du lieu (il nomme toutefois au canon l'évêque du lieu où il se trouve, et non le sien, s'il dit la messe dans un diocèse étranger). Telle est la règle que doit suivre au camp, un aumônier scout.

Cependant, pour être complet, et bien qu'on ne nous le demande pas, précisons que, si pour une raison majeure, v. g. vu l'affluence, la messe est dite *devant l'église*, on tiendra compte de l'ordo du lieu : par une fiction du droit, la messe est censée être célébrée dans l'église.

[1] Précision qui s'adresse à un autre consultant.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

« Analecta Gregoriana ». H. COATHALEM, S. J. — **Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'à la fin du XIIe siècle.** — In-8 de VIII, 140 p. — Rome, Université Grégorienne, 1954.

Dans une thèse de doctorat qui lui a valu la mention *summa cum laude*, le P. Coathalem s'est efforcé de marquer les incidences communes entre l'ecclésiologie et la mariologie chez les auteurs antérieurs au XIIIe siècle. « La théologie mariale, écrivait jadis le Père Congar (*Rev. Sc. phil. et théol.*, octobre 1938, p. 646) ne peut que gagner à ne pas se constituer en spécialité à part, mais à se situer très effectivement dans l'ensemble de la dogmatique et à trouver son milieu dans une christologie et dans une ecclésiologie entendues elles-mêmes avec ce réalisme, cette ampleur et cette

profondeur qui caractérisent les écrits des Pères. »

L'auteur apporte une contribution en ce sens en étudiant le parallélisme que les Pères et, à leur suite, la tradition, ont établi entre la Sainte Vierge et l'Eglise. Son enquête ne concerne que la tradition latine, jusqu'aux premières années du XIII^e siècle. A cette époque, la doctrine est déjà fixée dans ses lignes maîtresses. Le but de l'auteur n'est pas l'étude du problème de la médiation mariale comme telle ou du « comérite » marial. Il est directement et essentiellement l'étude du parallélisme Marie-Eglise et de son évolution.

Dans un premier chapitre (déclare C.) nous nous sommes appliqués à étudier de notre point de vue le thème des deux nouvelles Eve, la nouvelle Eve-Marie et la nouvelle Eve-l'Eglise. Il nous fournit en quelque sorte la racine du parallélisme et se maintient dans un horizon constant durant toute la période patristique.

Dans un second chapitre, nous analysons le parallélisme Marie-Eglise dans les formules expresses qui en ont été données par les auteurs de la même période ; sa perspective recouvre pour l'essentiel celle du thème des deux Eve, et les rapports que l'on se plaît à établir entre l'Eglise et Notre-Dame se développent principalement sur le plan de comparaison mutuelle.

A partir de Bède le Vénérable jusqu'au début du XII^e siècle et saint Bernard, nous assistons à l'affirmation progressive d'un horizon nouveau dans la mise en regard de la Sainte Vierge et de l'Eglise ; du rapport de simple comparaison on passe peu à peu à celui de médiation. L'étude de cette période de transition fera l'objet du troisième chapitre.

Dans le quatrième, nous assisterons au plein épanouissement de cette perspective nouvelle ; au cours du XII^e siècle, elle s'affirme définitivement prépondérante et envahit en quelque sorte tout le champ de la mariologie, se subordonnant l'ancienne perspective de comparaison qui évolue pour s'adapter à elle (p. 8-9).

Nous ne pouvions mieux faire que d'emprunter à l'auteur lui-même le résumé de sa thèse. Cette thèse date de 1939, et, depuis, le P. Coathalem, envoyé en mission lointaine, n'a pu revoir son texte, alors simplement dactylographié. Des théologiens affectionnés aux études mariales ont jugé cette thèse capable de servir de « travail de base » pour un développement ultérieur de la doctrine du parallélisme Marie-Eglise. Publié tel qu'il a été écrit en 1939, le travail du P. C. marque une étape nette par rapport aux développements ultérieurs sur le même thème.

Il a fallu néanmoins rectifier, en s'appuyant sur les recherches critiques plus récentes, certaines attributions d'auteurs et de citations : corrections faites par le R. P. Marré, S. Sp.

A. M.

A. BERNARD, O. P. — **I. Introduction à la philosophie thomiste. — II. Présentation de la Somme Théologique.** — 2 in-8 de 136 et 174 p., 500 et 600 fr. (pris ensemble : 1.000 fr.). — Avignon, Aubanel Père, 1954. (En vente à l'Ecole Théologique de Saint-Maximin, Var).

1. — Le dessein de cette introduction coïncide avec celui de M. l'abbé Paul Grenet dans son magistral petit livre « *Le Thomisme* », que nous avons vivement recommandé (1953, p. 720). Le P. Bernard, lui aussi, se borne aux grandes lignes de la métaphysique thomiste, et ne traite ni de logique ni de morale. En 12 chapitres il étudie successivement : l'être et la pensée, la puissance, l'essence, l'acte, la substance et les accidents, l'être corporel, le vivant, l'âme humaine, la volonté, l'existence de Dieu, la connaissance de Dieu, Dieu et le monde.

Il a en vue deux sortes de lecteurs : ceux qui désirent « revoir les grandes lignes de la sagesse thomiste », et ceux qui voudraient « s'y initier ». C'est plutôt le premier groupe qui pourra profiter de ces pages, l'adaptation pédagogique nous paraissant trop peu marquée pour des débutants.

2. — Ce deuxième volume réalise parfaitement l'intention de l'auteur. Le P. B. a voulu faciliter la lecture de la *Somme* en la résumant sections par sections, et en expliquant les principes et les procédés qui en commandent le développement. Tout se lit avec aisance, plaisir et profit. L'essentiel est dit, clairement et simplement. Ce livre rendra surtout service aux élèves des grands séminaires. Les prêtres y trouveront des idées pour leur prédication, et les lecteurs un peu cultivés auront là une vue générale de la *Somme* à leur portée.

Emile RIDEAU, S. J. — Ami, voici notre foi. — In-8 de 48 p., 50 fr. (remises par quantités). — Chez l'auteur, 18, rue de Varenne, Paris-7^e, 1954.

Le P. Rideau a réussi cet exploit de condenser en moins de 50 pages un exposé de ce qu'enseigne la foi catholique : dogme, morale, sacrements, réfutation des objections, paroles de Jésus, prières de l'Eglise, devoirs envers la société, révélation biblique, autres religions, etc... Evidemment tout cela n'est présenté qu'en résumé, mais d'une façon très claire. Le public visé est l'adulte cultivé et spécialement, mais non exclusivement, l'ingénieur catholique ; car l'auteur est aumônier de l'U.S.I.C. Le cardinal Feltin et Mgr de la Vacquerie recommandent vivement cet ouvrage en des lettres élogieuses.

Cet opuscule peut être utilisé comme point de départ en vue d'une instruction plus complète par les aumôniers d'étudiants laïques, de cercles d'études même ouvriers et ruraux, par ceux aussi qui préparent un adulte au baptême ou qui désirent ramener des hommes à la foi et à la pratique religieuse à l'occasion d'un mariage, par tout incrédule d'esprit droit et de bonne volonté et par beaucoup de chrétiens ignorants ou hésitants.

Chanoine A. BOYER. — Notre histoire d'enfants de Dieu. — In-8 de 136 p. — Paris, Ed. de l'Ecole, 1955.

Poursuivant la publication de ses manuels progressifs de formation religieuse, l'A., après avoir pensé aux Tout-Petits (cf. *Ami*, 1952, p. 780) et aux Petits de 7-8 ans (1953, p. 704 ; cf. 1954, couv., p. 238), nous donne ici une « *Introduction au catéchisme* » qui conviendra aux enfants de 9 ans. On y trouve une vue d'ensemble sur l'histoire du salut, depuis les origines jusqu'à la constitution de l'Eglise. Trois leçons racontent la création et la chute ; 12 sont groupées sous la rubrique « Avent » et résument l'A. T. ; 6, intitulées « Noël », rapportent la vie et l'enseignement de Jésus ; 2 (Pâques), sa mort et sa résurrection ; 3 (Pentecôte), l'action de l'Esprit-Saint.

Chaque épisode est orienté vers une idée doctrinale, et souvent suivi des questions du catéchisme national correspondantes, ainsi que de brefs extraits de prières. De nombreuses cartes, des plans, des images aux couleurs vives, illustrent le tout. La typographie, en noir et rouge, est aérée, attrayante. L'ensemble est clair, concret, et plaira sûrement aux enfants.

Faisons quelques remarques en vue d'une future édition. Une tournure de la p. 66 laisserait croire que la Terre sainte cessera d'être province romaine en 70 ; il y a au maximum 120 km de Nazareth à Bethléem en ligne droite, et non 150 (p. 76). Et surtout il nous semble que la sublimité de la Révélation n'a pas toujours été suffisamment mise en relief. Ainsi pour l'A. T., le quart des questions du catéchisme a pour objet le péché, et la grandeur morale des principaux personnages n'est pas assez accentuée. Pour le N. T., ce qui est dit de notre filiation divine (p. 93-95) et de l'action du Saint-Esprit (p. 118-121) n'évoque pas suffisamment les splendeurs de la vie de la grâce.

Abbés Paul SAUVAGEOT et Gabriel JACQUIN. — Nouvelle Retraite de Communion Solennelle. — In-16 de 168 p., 240 fr. — Paris, Ed. Fleurus, 1955.

Refonte de la précédente brochure « *Retraite de Communion Solennelle et de profession de foi* ». Les auteurs ont conservé les idées directrices et souvent le même texte. Ils ont supprimé certains passages, déplacé certains autres, et ajouté un chapitre (le 4e), le tout en fonction des travaux parus ces dernières années sur la Communion Solennelle et la catéchèse biblique et liturgique.

Ce nouvel ouvrage est ainsi constitué. Chapitre I : *Organisation de la retraite* (diverses catégories, lieux, dates, conditions) ; II. *Méthode de la retraite* (comment utiliser les méthodes actives, conseils concernant le climat spirituel, le silence, la prière) ; III : *Préparation de la retraite* (lointaine — c'est-à-dire liturgique, biblique, communautaire — et immédiate) ; IV : *Une réalisation* dont l'essentiel contient une division de la retraite en 8 épisodes partant de la création et du péché, passant par l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, et aboutissant au baptême, à la Communion et à l'Alliance éternelle ; V : *La confession de la retraite* ; VI : *Appendices* (Quelques questionnaires, un plan de retraite, un memento pastoral de la retraite, une courte bibliographie).

On appréciera les améliorations de cette nouvelle édition. Les curés, vicaires et prédicateurs trouveront là d'excellents conseils vécus qu'ils pourront adapter à leur propre milieu.

Maurice LE BAS. — **Catéchisme en noir, blanc, jaune.** — In-12 de 128 p., 250 fr. — Paris, Bonne Presse, 1955.

Le titre est énigmatique et même trompeur : il ne s'agit pas d'un manuel de catéchisme, mais d'un recueil d'anecdotes authentiques, vécues par les Sœurs Catéchistes de Marie-Immaculée (Congrégation fondée par l'abbé Chaumont). Les expressions « noir, blanc, jaune », sont pour « Madagascar, Inde, Chine ». Et les anecdotes sont très variées : aventures pittoresques, traits édifiants, vocations indigènes, exemples héroïques, etc. Ce qui nous est dit de l'activité communiste en Chine est tout-à-fait conforme à ce que nous savons déjà. Ce livre fera du bien dans tous les milieux et à tous les âges, et encouragera sans doute des vocations missionnaires. Il supportera fort bien la lecture publique.

Citons seulement un des plus beaux détails, emprunté par exception à la notice d'une religieuse non catéchiste : Sœur Alphonsa, Clarisse du Malabar. Après sa mort, par crainte de contagion, « on balança son matelas par la fenêtre, comme on se débarrassa des vieilles sandales usagées de sainte Thérèse de Lisieux ». Un mendiant lépreux aux plaies purulentes l'ayant aperçu un beau soir, s'y endormit... et se releva le lendemain complètement guéri ! « La guérison fit sensation et on se hâta de faire rentrer par la porte d'entrée du couvent la paillasse basculée si précipitamment par la fenêtre ». D'autres miracles suivirent. Or cette religieuse indienne, morte voilà dix ans, avait passé complètement inaperçue durant sa courte vie.

P. BABIN et J. SERVEL, O.M.I. — I. **En marche vers le Christ.** « Documents bibliques pour enseignement catéchistique ». — Grand in-8 de 24 p., hélio 2 couleurs, 95 fr. (franco, 120 fr.). — Lyon, Ed. du Chalet, 36, rue de Trion, 1955.

On peut dire en un mot que cette plaquette met à la portée de la bourse et de l'intelligence des enfants ce que l'*atlas de la Bible* du P. Grollenberg, récemment traduit par le P. Beaupère, présente aux personnes cultivées. On y trouve : 1° plus de 80 photos (documents historiques, paysages bibliques contemporains, statues, etc.) ; 2° sept cartes historiées, des plans et des reconstructions ; 3° des dessins destinés à être relevés sur le cahier. En tout 113 numéros, accompagnés d'une légende historique et explicative.

L'ensemble est excellent. Notamment les photos sont bien choisies, et leur mélange d'antique et de moderne met en relief l'actualité du message biblique. Les élèves des catéchismes, les adolescents, et sans doute aussi bien des grandes personnes tireront grand profit de cet album, qui est une nouveauté.

Quelques desiderata : les photos étant destinées à être découpées, n'y aurait-il pas moyen de n'imprimer qu'un côté de chaque page? — Des numéros seraient à modifier, p. 11 (renvoi à carte p. 12), 13 (le premier n° 58 est pour 57), etc. La date 598 de la p. 18 devrait être remplacée par 587, plus exacte, et conforme à la p. 19. Le poisson de la mer Morte, p. 12, est à supprimer. Quant à certaines silhouettes et figures humaines de style moderne, p. 12, et passim, elles paraîtront discutables, quoiqu'elles aient le mérite de n'être ni mièvres ni vulgaires.

Notons enfin que deux autres fascicules du même genre sont annoncés : *histoire de la vie de Jésus* et *histoire du Royaume de Jésus*.

Ch. COMBALUZIER. — **L'enfant seul.** — In-8 de 138 p., 375 fr. — Paris, Lethielleux, 1955.

L'intention de l'auteur est de lutter contre les restrictions des naissances en soulignant les inconvénients des foyers à fils unique. Après avoir envisagé les divers cas où l'enfant se trouve seul (garçons, filles, isolés, anormaux), il étudie sa *psychologie*, montrant comment sa solitude fait ordinairement de lui un enfant gâté, introverti, timide, etc. Puis il énumère ses *tentatives d'évasion* (rêve, lecture, verbiage, etc.), et campe son portrait mental en termes *psychanalytiques*. Les dernières pages notent que par exception le fils unique peut se ressaisir et s'épanouir normalement.

Cette étude intéressante est de nature à encourager les familles nombreuses. Il nous semble seulement que l'auteur insiste un peu trop sur l'aspect sexuel de la question et sur son aspect négatif et concède trop au freudisme. Les jeunes ménages tentés d'égoïsme, et suffisamment avertis, gagneront à lire ces pages. Ils les compléteront par des ouvrages plus constructifs, qui ne manquent pas à notre époque.

Alexis KAGAME. — **La naissance de l'Univers.** — Grand in-8 de 86 p. — Bruxelles, Ed. du Marais, 1955.

L'auteur, prêtre du Rwanda (à l'est du Congo belge), travaille à une immense épopée en langue indigène, qui comptera 90.000 vers, répartis en 18 « Veillées » qui iront de la création à l'époque contemporaine. Il a déjà traduit en français la première veillée. (Cf. *Ami*, 1952, p. 480). Celle-ci est la seconde. Elle compte 8 chants, qui ont pour objet les 6 jours de la création d'après la Bible. La traduction, d'une littéralité voulue, n'est pas une œuvre d'art : elle est destinée à donner une idée de la mentalité rwandaise, et de sa capacité à assimiler des idées abstraites. Chaque chapitre est précédé d'un dessin hors-texte et suivi de notes explicatives et justificatives. Ce volume intéressera les spécialistes et les fervents des missions.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 28 junii 1955

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)